MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80077-1

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

RUGE, ARNOLD

TITLE:

EINFUHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1914

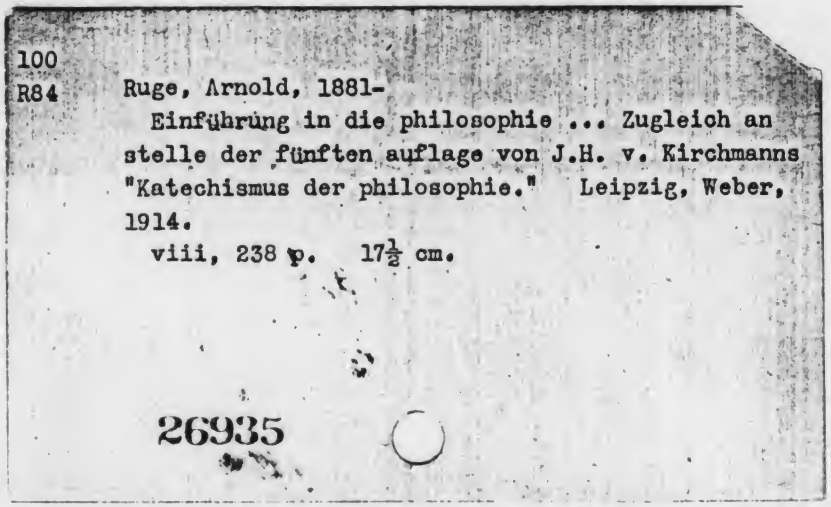
Master Negative #

91-80077-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



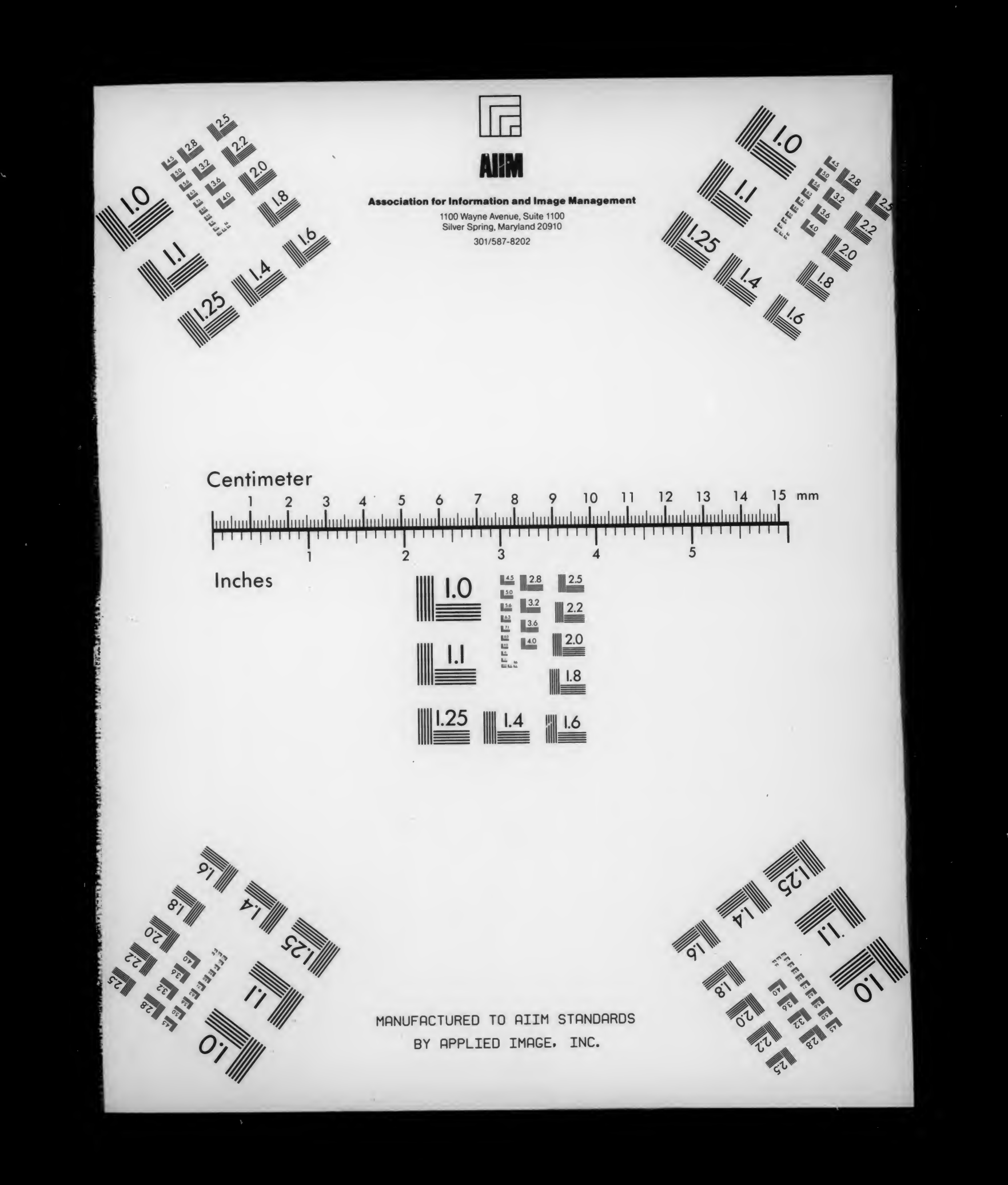
100
R84 Ruge, Arnold, 1881-
Einführung in die philosophie ... Zugleich an stelle der fünften auflage von J.H. v. Kirchmanns "Katechismus der philosophie." Leipzig, Weber, 1914.
viii, 238 p. 17½ cm.

26935

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/17/91 INITIALS N.T.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Dr. Arnold Ruge

Einführung in die Philosophie

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Einführung in die Philosophie

Einführung in die Philosophie

Von

Dr. Arnold Ruge
Privatdozent a. d. Universität
Heidelberg

Zugleich an Stelle
der fünften Auflage von J. H. v. Kirchmanns
„Katechismus der Philosophie"

Leipzig 1914
Verlag von J. J. Weber, Illustrirte Zeitung

25-656
Replace

Alle Rechte vorbehalten.

100
R84

Vorwort.

J. H. v. Kirchmanns Anregungen zur Ausgabe der philosophischen Klassiker und zur Schaffung kurzgefaßter Einleitungen in die Einzelgebiete sowohl der Philosophie, wie in ihre gesamte Problemstellung haben Jahrzehnte hindurch auf das fruchtbarste gewirkt. Wenn heute diese Anregungen revidiert werden müssen, so entspricht dies den Anforderungen der Gegenwart, die lebhafter nach philosophischer Spekulation verlangt. Kirchmanns „Katechismus der Philosophie“ wurde zu einer Zeit abgefaßt, die erst allmählich wieder für philosophische Probleme zu gewinnen war.

Obwohl bei der vorliegenden „Einführung in die Philosophie“ die Kirchmannsche Arbeit völlig in den Hintergrund treten mußte, so entspricht es doch den besonderen Verhältnissen, wenn sie im Titel des „Katechismus“ gedenkt: Sie soll fortan, durch das Bedürfnis einer neuen Auflage des „Katechismus“ veranlaßt, an seine Stelle treten in der Erwartung, einer ganz anderen Zeit ebensogute Dienste zu tun.

Heidelberg, Januar 1914.

Arnold Ruge.

9. Abschnitt: Ethik oder Philosophie der Moral 188
a) Die Logik des ethischen Urteiles oder die formale Morallehre 195
b) Die Metaphysik der Moral oder die Metaphysik der Sittlichkeit 198
c) Die angewandte Moral 207
10. Abschnitt: Ästhetik oder Philosophie des Schönen . . . 219
Schlußwort: Über moderne philosophische Bestrebungen . . 233

Erste Abteilung.

Begriff und Wesen der Philosophie.

Einleitung.

Wenn ein *Naturwissenschaftler* eine Einführung in die Naturwissenschaft ankündigt, wird kaum große Meinungsverschiedenheit über die allgemeine Hauptaufgabe und den zu behandelnden Gegenstand entstehen können: Man wird mit Recht, wenn wir den Wegen der Naturwissenschaft auch nur von ferne zuschauen, die Behandlung des großen Erlebnisses unserer sehenden, hörenden, fühlenden und greifenden Eigennatur erwarten, das wir alle schlechthin mit dem Namen „Natur" belegen, als das Außerunsseiende, das von unserer persönlichen Tätigkeitssphäre Unabhängige, das gewaltige unser eigenes Selbst einengende, in Schranken haltende Sein. Man wird von dem Forscher auf dem Gebiete der Naturwissenschaft eine allgemeine Grundlegung über die Art der *wissenschaftlichen* Behandlung dieses in seinen allgemeinen Umrissen uns allen wohlbekannten Gegenstandes fordern. Man wird nach dem Grunde der Einteilung des weiten Gebietes der erlebbaren Natur zum Zwecke wissenschaftlicher, d. h. allgemeingültiger und notwendig anzuerkennender Erkenntnis fragen müssen. Man wird fordern, über die allgemeinen Mittel und Methoden wissenschaftlicher Forschung, soweit sie für jedes einzelne Gebiet der künstlich zerlegten Natur in Betracht kommen und sich bewährt haben, zur Erlangung fortschreitender Erkenntnis im allgemeinen unterrichtet zu werden. Der Naturwissenschaftler, der *einleitend* über die wissenschaftliche Forschung auf seinem Gebiete berichtet, wird mit Recht davon absehen, *Resultate* der Forschung vorzutragen, die so ungeheuer zahlreich, von so weitgehender Bedeutung und von so verschiedenartiger

Begründung sind, daß sie in einer „Einführung“ kaum berührt werden dürfen. Aber wo er auch immer solche Resultate aufweist, wo er Methoden und Forschungsmittel seiner Wissenschaft prüft, zu ihnen freundliche oder feindliche Stellung einnimmt, stets wird er sich in Übereinstimmung zu setzen bestrebt sein mit der großen Anzahl gleicher Forscher, stets wird er eine Kontinuität zu wahren suchen, die Jahrzehnte oder Jahrhunderte hindurch zu verfolgen ist. — Der Naturwissenschaftler hat nicht nur die Möglichkeit, auf einen allen denkenden und erlebenden Geistern unmittelbar gegenwärtigen, in seiner unwissenschaftlichen, erlebnisfähigen Formung bekannten Gegenstand hinzuweisen, stets dem sinnlichen Auge und dem lebendigen Leben lebensvolle Bilder und Beispiele zu geben, stets die Folgen einer entgegengesetzten Theorie oder einer naturwissenschaftlichen Unkenntnis darzutun, er kann auch Werke vorlegen, von denen er in Übereinstimmung mit der Gesamtheit der Forschenden sagen kann: „Hier ist Naturwissenschaft, hier sind Lehrbücher der Chemie, der Biologie, der Astronomie, der Physik, der Anatomie, der Zoologie, der Botanik usw.“ — Bis tief hinein in das tägliche Leben ragen die Resulte des naturwissenschaftlichen Erkennens und bürgern sich ein in das Vorstellungsvermögen auch des der wissenschaftlichen Forschung völlig Fernstehenden. Man braucht nur an die Medizin oder Heilwissenschaft zu erinnern, die ihre Ergebnisse mit Messer und Saft auch den Ungläubigsten deutlich und fühlbar zu machen weiß, der man in hoher Wertung ihrer für das Leben *nützlichen* Resultate Standorte der Wirksamkeit zu bauen pflegt. Niemand wird dem Naturwissenschaftler das Recht der Existenz oder die allgemeine Gültigkeit seiner Ergebnisse bestreiten. — Viele sehen in der Naturwissenschaft teils aus der Enge ihres Horizontes heraus, teils von wirklicher Einsicht geleitet die *eigentliche* und einzige Erkenntnis und in der Anwendung naturwissenschaftlicher Ergebnisse das Heil und die Heilung der Menschheit.

Das gleiche wie von der Naturwissenschaft, oder besser gesagt, vom Naturwissenschaftler, gilt im großen und ganzen

vor allen Dingen auch von der *Mathematik*, der ältesten Wissenschaft, von der wir heute wissen. Seit den Pythagoreern und lange vor ihnen macht die Mathematik, die Geometrie sowohl wie die Arithmetik, eine geradlinige Entwicklung durch, und so viel auch über das Wesen der Mathematik, über ihre Erkenntnismittel und -arten gestritten sein mag, so wenig ist von diesem Streite die Mathematik selbst berührt und von dem Wege, der zur Bereicherung ihres Inventares geltender Sätze führt, abgelenkt worden. Alt und älter als alle Naturerkenntnis, die wir heute noch anerkennen, ist die Mathematik das eigentliche *Wahrzeichen* einer allgemein gültigen durch die Zeiten und Lebensverhältnisse nicht erschütterten Erkenntnis der Gesamtmenschheit und der einzelnen Menschengruppen. Die Lehrbücher des Euklides und die Lehrsätze des Pythagoras stehen seit Jahrtausenden fest, und immer wieder erlernt die werdende Menschheit die Wahrheiten, die jenseits der Zeit und jenseits der zeitlichen Entwicklung der Menschheit stehen. Gegenüber der Naturwissenschaft aber, die zweifellos auf einem sicheren Forschungsgange sich befindet und in ihren Inventarien und Lehrbüchern naturwissenschaftliche Wahrheiten enthält, die auch für künftige Zeiten unumstößlich sein werden, hat die Mathematik das Eigentümliche an sich, daß sie zum Erleben des nicht ausdrücklich auf Erkennen gerichteten Menschen nichts spricht und daß sie so gut wie gar keine Beziehungen zu den täglichen, den sinnlichen, den natürlichen, den von allen Menschen anerkannten *Bedürfnissen* der Menschheit hat. Gleichwohl — man mag an diesem aristokratischen, aus dem geistigen, nicht aus dem sinnlichen Bedürfnis des Menschen emporgewachsenen Wesen der mathematischen Wissenschaft zweifeln oder nicht — auch sie kann stolz und unbeirrt auf Inventarien hinweisen, die Wahrheit enthalten, denen wir die Anerkennung nicht versagen können, sobald wir überhaupt in der Lage sind, den Erkenntnisweg der Mathematik zu *verstehen*. Und wollte jemand von einer „Einleitung in die Mathematik“ reden, so könnte ebensowenig, wie bei der Naturwissenschaft, ein

Zweifel über das allgemeine Gebiet einer solchen Aufgabe entstehen.

Völlig anders verhält es sich mit der Philosophie. Anscheinend gibt es hier keine greifbaren, keine fühlbaren, sichtbaren und sinnlich aufweisbaren Resultate. Keine Lehrbücher, Inventarien, in denen unbedingte Resultate der philosophischen Wissenschaft bewahrt werden, können den gleichen Anspruch auf Anerkennung erheben wie die der Naturwissenschaft oder der Mathematik. Kein Gegenstand, der dem allgemeinen Erleben, d. h. dem Erleben aller Menschen faßbar oder respektabel wäre, auf den man hinweisen kann, um Resultate philosophischer Forschung verständlich zu machen und dem Erleben näher zu rücken, unterstützt die philosophische Forschung und macht ihre Resultate glaubhaft und lebendig. Während Naturwissenschaft und Mathematik — jene ihrer praktischen Erfolge wegen und diese um ihrer unbestrittenen Lehrsätze willen — unabhängig von der allgemeinen Achtung und der allgemeinen Vorliebe für sie sind, während es für die Naturwissenschaft und die Mathematik ganz gleichgültig ist, wie weit man ihnen die Kraft und das Recht zugesteht, das ganze Gebiet des Wissens und des zu Wissenden zu durchmessen, erscheint die Philosophie aller Zeiten von solchen Werturteilen nicht unabhängig. Während Naturwissenschaft und Mathematik zu allen Zeiten, selbst in ihren Resultaten unverstanden, dem gewöhnlichen Vorstellen gegenüber hinreichend legitimiert werden, leidet die Philosophie seit Jahrtausenden unter dem völligen Unverständnis, ja einer Feindseligkeit, der sie bei der Allgemeinheit begegnet. Wie alles in seinem Werden und Wachsen von der Wertung und von den Opfern der Allgemeinheit abhängig ist, so ist es zu ihrem Schaden auch die Philosophie. Denn greifbare und für das sinnliche Leben verwertbare Resultate verlangt noch immer das allgemeine Werten der Menschen, wo es nicht, überredet durch den Zwang notwendiger Sätze, wie in der Mathematik, zu seiner Einstimmung gezwungenermaßen herangezogen wird. In ewigem Kampfe mit den Wissenschaften,

vornehmlich Naturwissenschaft und Mathematik, die gleiches zu leisten behaupten wie die Philosophie, die mit ihren Erkenntnismethoden das ganze für die menschliche Erkenntnis erreichbare Gebiet bearbeiten zu können behaupten, die innerhalb des menschlichen Erkenntnisgebietes die Existenzberechtigung einer Wissenschaft, die den Namen „Philosophie" tragen könnte, nicht anerkennen, wird die Philosophie selbst von ihrer Entwicklung und oftmals wie es scheint, von ihrem Eigenprinzipe abgelenkt. Die Geschichte der Geistesentwicklung der Menschheit zeigt zudem einen ewigen Kampf zwischen den die Völker beherrschenden Religionen und Sitten und dem, was sich der Religion an die Seite zu stellen wagt, als eine Wissenschaft von einem gleichen im religiösen Fühlen zunächst erfaßten Gegenstand. Dort, wo die Religionen zu festen öffentlichen Glaubensbekenntnissen, zu kirchlichen Dogmen wurden und die kirchlichen Dogmen zu weltlichen Zwangsmaßregeln auswuchsen, ist die „Weltweisheit", wie man auch die Philosophie zu nennen pflegt, in einer beständigen Gefahr. Die Wahrheit, die die Philosophie zu suchen und zu verkünden hat — und Wahrheit scheint doch der Sinn und der Zweck aller Erkenntnis zu sein — ist über gewisse Gegenstände oft nur in bestimmter Form von der Zeit erlaubt und in bestimmter Form durch die Zeit bedingt als Spiegel der aus anderen, nicht aus Wahrheitsgründen eingerichteten Welt. Während Mathematik und Naturwissenschaft wenigstens im großen und ganzen, offenbar wegen der Besonderheit ihrer Gegenstände, unbehindert durch die in der Welt und in den einzelnen Völkern geltenden Einrichtungen, ungestört durch die Sitten und Gesetze der Völker sich entwickeln durften, scheint es dem ersten Anblicke nach, als sei dies der Erkenntnis, die man Philosophie zu nennen sich gewöhnt hat, nicht vergönnt gewesen. Es scheint ihr Schicksal gewesen zu sein, das aus der Geistesgeschichte der Völker uns klar hervorleuchtet, vom zufälligen Zustande der Welt abhängiger zu bleiben als andere Wissenschaften. Es schillert oft in ihre Wahrheit die Wahrheit, der Sinn, der Wert der

einzelnen Zeiten, der einzelnen Völker und der einzelnen Zeitströmungen hinein.

Man braucht nur an die großen, immer mit der Philosophie zusammengenannten Bundesgenossen des Menschengeistes zu erinnern, um deutlich werden zu lassen, daß diese Abhängigkeit der Philosophie von den Zeitumständen und den Verhältnissen der Welt kein typisches, im Wesen der Philosophie liegendes Merkmal ist: an die Kunst und an die Religion. Wir reden und glauben alle an eine wahrhaft letzthin große Kunst und eine wahrhaft tiefe, den magern Mitteln der Sprache unaussprechliche Religion und sind uns bewußt, daß beide Geburten des menschlichen Geistes im steten Wechselverhältnis zu dem in den einzelnen Zeiten der Weltgeschichte verschiedenartig auftretenden Geiste der Völker stehen, ein Wechselverhältnis haben zu den in der Zeit gewerteten und mit Opfern bedachten Dingen. Vielleicht sind Kunst und Religion ebenso deutliche und ebenso undeutliche Sprachen des wahren Geistes der Menschen, die den vollen Sinn der Menschheit auszudrücken versuchen, wie es die Philosophie auf ihre Art und mit ihren Mitteln zu sein versucht. Vielleicht, daß hier, nur auf andere Art, in anderer Form Wahrheit zum Ausdruck kommt, wie in den Systemen der Weltweisheit aller Zeiten! Wir müssen diese Frage problematisch lassen, um uns auf sicherem Wege einigermaßen aus dem Wirrwarr zu dem Begriffe der Philosophie hinzufinden, den man gebrauchen darf, um von einer „Einführung in die Philosophie" als einer Einleitung in ein Wissensgebiet zu reden.

Bringen wir uns zu diesem Zwecke vorerst zum Bewußtsein, welche Ansprüche an die Philosophie allgemein gestellt, welche allgemeinen Postulate an sie gerichtet werden müssen, damit sie das Recht bewahrt oder das Recht erhält, in dem Umkreis der Erkenntnistätigkeit, in das Gebiet des fortschreitenden Wissens eingestellt zu werden! — Es ist zweifellos, daß wir für diese Stellung hauptsächlich und allein fordern müssen, daß Philosophie Wissenschaft sei. Wissenschaft aber ist die Tätigkeit des menschlichen Geistes — woher er

auch immer sein und wozu er auch bestimmt sein möge — die auf allgemein gültige, notwendige d. h. von allen erkennenden Wesen anzuerkennende Resultate abzielt, sich bewußt einem Wissensziele hinwendet, das jenseits aller persönlichen, subjektiven Zwecke gelegen ist. Alle Wissenschaft muß den subjektiven, den persönlichen Grund, aus dem heraus sie ein Objekt, es zu erkennen, ins Auge faßt, abzustreifen und Formeln und Gesetze zu finden suchen, die nicht nur dem subjektiven Erleben und persönlichen Fühlen Inhalt und Nahrung bieten, sondern für alle, die gleichen Objekte betrachtenden Wesen geltend und bindend sind. Jede Wissenschaft sucht im Umkreise gewisser Bedingungen, gewisser Sätze, gewisser Zwecke, gewisser Axiome, an die sie sich vor Eintritt in die Forschungstätigkeit gebunden weiß, einen Teil des dem naiven Bewußtsein zugänglichen Erlebens in objektive Formeln zu bringen, in diesem Erleben objektive Grundsätze festzustellen, die immer wieder, zu allen Zeiten und für alle erkennenden Geister gleich sind. Dabei ist es gleichgültig, ob die Wissenschaft die Gründe der geltenden Erkenntnis in das Erkennen, in die Erkenntnistätigkeit, in die Erkenntnisfunktionen oder in den erkannten, scheinbar in das erkennende Bewußtsein hineingezogenen Gegenstand verlegt; wesentlich bleibt nur der Wissenschaft, daß sie Geltendes zu formen sucht: entweder den dem Subjekt erscheinenden Gegenstand zu einem objektiven oder durch etwas jenseits des Subjekts Liegendes, den subjektiven Geist zu einem objektiven zu machen bestrebt ist. — Die Philosophie muß also ebenfalls Resultate erstreben, die unwandelbarer Natur und unabhängig von persönlich subjektiven Gründen und Bedürfnissen der Zeit und der Völker und des Einzelnen sind. Nur so wird sie Wissenschaft sein können, gleichgültig, welchen Teil der möglichen menschlichen Erkenntnis sie für sich in Anspruch nimmt, gleichgültig, ob sich die gefundenen Resultate als ewige oder nur als vorläufige vor dem Richterstuhl der fortschreitenden Erkenntnis erweisen. Innerhalb dieses allgemeinen wissenschaftlichen Rahmens aber, der nur die Tendenz bestimmt,

hat die Philosophie tausend Möglichkeiten, nicht nur um Wissenschaft, sondern um eine bestimmte Wissenschaft zu sein. Mag man unter Philosophie sonst noch verstehen, was man will, nur soweit Philosophie Wissenschaft ist und zu sein sich bestrebt, soweit sie nach allgemein gültigen Resultaten des nach Erkenntnis erlebter Dinge hinstrebenden Menschengeistes zielt, kann und darf sie Gegenstand einer Erörterung sein, die auf ein Wissensgebiet hinführen will.

Eine „Einführung in die Philosophie" muß also — welchen Weg sie immer gehen mag — an ihre Spitze den Satz stellen, daß Philosophie Wissenschaft ist, daß Philosophie Wissenschaft sein will und immer sein wollte. Sie kann von keinem Sinn und keinem anderen Begriff der Philosophie handeln und muß sich grundsätzlich jedem Begriffe der Philosophie, der nicht diese allgemeine Form in sich anerkennt, verschließen. Aber eben durch diesen Satz ist nur die Weite der Möglichkeit gegeben, innerhalb deren das bestimmte Gebiet der Philosophie erst zu umgrenzen ist, indem man ausgeht, ohne ausdrücklich darauf Bezug zu nehmen, von den mannigfaltigen Versuchen, die die Geschichte der Völker mit dem Namen der Philosophie versehen hat.

Eine „Einführung in die Philosophie" kann im Hinblick auf die Stellung der Philosophie im Geistesleben nicht anders, als von der Tatsache des Zweifels an dem Rechte der Philosophie anheben, einem Zweifel, der ihr gefährlich ist und gefährlich sein muß. Sie kann nicht sagen: „Hier sind Lehrbücher der Philosophie, hier sind Kompendien, deren Resultate vielleicht immer wieder überholt werden durch den Fortschritt der sich weitenden Erkenntnis, deren allgemeines Schema aber hier festgelegt ist und deren allgemeine und besondere Resultate von hier aus zu begreifen sind". Sie kann sich zunächst nur an die Tatsache hängen, daß zu allen Zeiten und in allen Völkern, in denen denkende und erkennende Menschen lebten, Philosophie gewesen ist und daß immer wieder von neuem nach Zeiten philosophischer Erlahmung Zeiten des Triumphes der Philosophie über alle anderen Wissenschaften,

Zeiten der Blüte philosophischer Systeme kamen. Eine „Einführung in die Philosophie" muß dahin allein streben, die allgemeinsten Tendenzen festzuhalten, die im Wesen und im Begriffe der Philosophie liegen, mögen sich die Resultate der philosophischen Forschung noch so sehr gewandelt haben, mögen die erreichten Ziele in gleichen aber voneinander verschiedenen Zeiten noch so fern voneinander liegen. Eben des Zweifels wegen an dem Rechte der Philosophie, der scheinbar durch die Gegensätzlichkeit philosophischer Systeme und Überzeugungen einen Rechtsgrund erhält, müssen wir mit dem Begriff der Philosophie beginnen, um von dem Wesen dieser eigentümlichen Wissenschaft uns eine Vorstellung zu machen. Von der Klarheit des Wesens der Philosophie aus werden wir dann die besonderen Aufgaben, die eigentümlichen Gebiete kennen lernen, über die sich das philosophische Denken erstreckt oder die sich das philosophische Denken erschafft. Wir werden keine Resultate der philosophischen Tätigkeit zu sammeln, aber doch mögliche Resultate zu beleuchten haben. Eine „Einführung in die Philosophie" ist nur eine Einleitung in die objektiven Gründe des philosophischen Denkens, ein Hinführen bis an die Grenzen spezifisch-philosophischen Forschens, wo die besondere Forscherarbeit einsetzt, wo aus besonderen Gründen und Bedingungen besondere Resultate erwachsen.

Wir handeln deshalb zunächst von Begriff und Wesen der Philosophie und ihren Einteilungsgründen in Spezialgebiete. Wir haben alsdann, wenn uns dieses völlig einleuchtet und wir das Wesen der Philosophie in allen seinen Verhältnissen erkannt haben, von den etwa vorhandenen Lehrmitteln, Kompendien, Inventarien der philosophischen Wissenschaften und den Forschungsmitteln der Philosophie zu sprechen, dem Beispiele aller Wissenschaften folgend, für die ein Handmaterial von ebensolcher Notwendigkeit ist, wie für den Arzt seine Instrumente und den Arbeiter sein Handwerkszeug. Wir haben auf die Geschichte der Philosophie unsere Aufmerksamkeit zu lenken, um zu erfahren, inwiefern die philosophischen Resultate feste Bestandteile für

eine Entwicklungsreihe hergeben. Mit der Erörterung des Sinnes der „Geschichte der Philosophie“ ist die des Rechtsgrundes einzelner in sich geschlossener *philosophischer Systeme* und die Diskussion der Frage eng verbunden, wieweit in der Tat nicht nur subjektiv, sondern objektiv die Vereinzelung solcher Systeme besteht, die nicht nur als Kuriositäten des menschlichen Denkens, sondern als Bestandteile seiner Entwicklung innerhalb der Geschichte der Philosophie ihren Platz gefunden haben. Schließlich wird uns dann für den ersten Teil dieser Einführung, d. h. vor Eintritt in die Überschau über die einzelnen Resultatgruppen kurz noch interessieren, *welchen Nutzen* die Philosophie dem Einzelnen oder der Gesamtheit bringt, eine Frage, die mit der anderen eng verbunden ist, welcher Opfer der Gesamtheit der Kulturschöpfer oder des Einzelnen die Philosophie für wert gehalten worden ist. Erst nach Klärung dieser allgemeinen Hauptfragen einer „Einführung in die Philosophie“ dürfen wir uns für genügend gerüstet halten, in *einen besonderen* Teil einzutreten, der Besprechung der Haupttendenzen auf dem Gebiete philosophischer *Einzelarbeit*. Auch hier darf es nur ausschließlich auf die *Tendenz* ankommen, zur Erkenntnis, zum allgemein gültigen Wissen in einer besonderen Form beizutragen, nicht aber auf die Besonderheit der *Lösungen* oder gar auf eine einzige Lösung. Denn eine Einführung in die Philosophie ist keine Einleitung in ein besonderes System der Philosophie oder gar in das System des Verfassers einer solchen Einführung. Dort, wo die Überzeugung vorherrschen sollte, daß hinter einer solchen Einführung ein einzelnes System oder eine einzelne Grundüberzeugung steht, die sich ausbreitet über alle einzelnen Fragen, ist der Nachweis zu fordern, daß diese Grundüberzeugung in *sachlicher* Beziehung zu der *Gesamtleistung* der Philosophie ist, d. h. die Subjektivität der Überzeugung verblaßt ist, um ihr gegenüber die Weite, die Objektivität, allgemeiner, auch gegensätzlicher Resultate zu begreifen, die doch in ihrer *Gesamtheit* den Inhalt der Philosophie ausmachen.

Erster Abschnitt.

Philosophie als Wissen und Wissenschaft.

Um uns das Wesen der Philosophie deutlich zu machen, behalten wir zunächst fest im Sinn, daß Philosophie *Wissenschaft* sein *soll*. Jede Wissenschaft als Ganzes in ihrer Eigentümlichkeit betrachtet bildet einen Komplex, einen Kanon, ein System eines bestimmten Wissens, z. B. die Naturwissenschaft repräsentiert einen Kanon des Wissens von Gegenständen der Natur, die Geometrie ein System des Wissens über die Verhältnisse im Raume. Ein Kanon des Wissens ist aber nicht nur ein unverbundenes *Nebeneinander* einzelner Wissensmomente, sondern ein Ineinander und Durcheinander mannigfacher Erkenntnisse. Das Ganze der Naturwissenschaft und das Ganze der Mathematik bilden *der Idee nach* Systeme, in denen jedes einzelne Moment, jedes einzelne Wissensteil durch das Ganze bedingt ist und das Ganze durch das einzelne Wissen repräsentiert wird. Also eine Wissenschaft enthält erstens unübersehbare Mannigfaltigkeiten von einzelnen Wissensmomenten, einzelnem Gewußten, und zweitens eine Form, die all dieses Gewußte in einen unzerreißbaren Zusammenhang bringt. Das eben ist das Wesen einer Wissenschaft, daß sie den Wissenden von einem Wissen zu einem anderen Wissen notwendig führt, daß sie den Anspruch erhebt, durch das eine Wissen ein anderes Wissen zu bedingen. — Das *Schema*, vermöge dessen wir das Wissen sammeln und zueinander in Verhältnis bringen, ist nicht ein willkürliches, dem Belieben des Einzelnen überlassenes, sondern ein objektives, ein allgemeines, d. h. für alle Wissende verbindliches. Denn

darin besteht das Wesen der Wissenschaft, daß sie nicht die Summe oder den Grad der Wissensbeteiligung des Einzelnen darstellt, sondern das Wissen der Gesamtheit in sich faßt. Wissen heißt, die Vorstellung von einem Gegenstande in einer Weise und in einer Form besitzen, für die Anspruch erhoben werden muß, daß jeder Wissende sie ebenso besitzt, und Wissenschaft-haben heißt, neben dem einzelnen Wissen die Gründe der Beziehung des einzelnen Gewußten zu allem Wissen kennen, um aus dem einen Wissen anderes Wissen herzuleiten. So weiß der Mathematiker seine Lehrsätze und deren Beweise, seine Axiome, aus denen er folgert, nicht nur, sondern er weiß ihre Beziehung zu allen Gründen und Folgen; ja das einzelne mathematische Wissen ist nur deshalb ein Teil der mathematischen Wissenschaft, weil es ein Ausgangspunkt zu neuem mathematischem Wissen ist. Nie würde man denjenigen einen Mathematiker nennen, der einzelne mathematische Lehrsätze ihrem Wortlaute nach im Gedächtnis hielte, also wüßte, sondern nur den, der den einzelnen mathematischen Satz als bedingt durch das System der mathematischen Sätze überhaupt erkennt, und der die Bedingungen der systematischen Zusammengehörigkeit weiß.

Es kommt uns hier nicht darauf an, das Wesen der Wissenschaft im einzelnen erschöpfend zu beschreiben, nur das Allgemeine wollen wir uns klar machen, daß die beiden Momente notgedrungen im Begriffe der Wissenschaft liegen: Wissen als ein Haben einer für alle Wissenden verbindlichen Vorstellung, und ein Gebundensein an das Schema, die allgemeine Form, die das Wissen zum Wissen macht und die alles einzelne Wissen in einen notwendigen Zusammenhang bringt. Woraus dieses Wissen in jedem einzelnen Falle kommt und woher die gesetzlich verbindende, d. h. das Wissen und die Wissenden gegenseitig verpflichtende Form stammt, oder welche Rechtsgründe dafür bestehen, ist eine andere, schon zu philosophischen Entscheidungen hindrängende Frage.

Philosophie als Wissenschaft, als System eines Wissens, wird also erstens ein Wissen oder eine Mannigfaltigkeit

von Gewußtem in sich bergen müssen und zweitens ein Schema für sich in Anspruch nehmen, eine gesetzliche Form haben, vermöge deren sie von einem Wissen zum anderen gelangt, d. h. ihren Kanon von Gewußtem bereichert und dem Ideal einer in sich abgeschlossenen, ein vollständiges System von Wissen repräsentierenden Wissenschaft nahekommt. Um uns so obenhin zunächst von diesem Begriffe der Wissenschaft aus dem philosophischen Wissen zu nähern, erwägen wir kurz, was wohl Wissen bedeuten mag. — Es genügt uns dabei, an eine uns allen gegenwärtige Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes zu erinnern, ohne zunächst für diese Eigentümlichkeit Erklärungsgründe beizubringen, deren es innerhalb der Geschichte der Philosophie unzählige gegeben hat. Für diese Gründe bedarf es selbst philosophischer Sätze, deren wir uns ja bewußt, nur hinleitend zur Philosophie, zu enthalten haben, solange uns die bescheidenen Tatsachen genügen, um das Wesen der all solchen Entscheidungen gemeinsamen Philosophie zu begreifen.

Diese kurze Erinnerung an eine immer wieder erlebte Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes besteht in folgendem: Wo auch immer unser Erleben einsetzt, um einer Vorstellung, eines erlebten Dinges innerlich habhaft oder Herr zu werden, sie zu begreifen, da setzt zugleich das Bedürfnis ein, dieses Erleben auszudrücken, sich und anderen verständlich zu machen, mitzuteilen, zwei merkwürdige Parallelerscheinungen unseres Geistes, von denen die eine wohl aus der anderen herfließt, von denen aber keine die restlose Bedingung oder die totale Erfüllung der anderen ist. Begreifen, d. h. des Erlebens Herr werden, sich dieser Herrschaft bewußt sein, und diesen Begriff ausdrücken, mitteilen, bewegen sich in gleicher Richtung, die dahin abzielt, die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Eindrücke, der Stimmungen, der Einflüsse, des Empfangenen, des Selbstgeschaffenen zu überwinden. Der Weg des Begreifens geht von der unübersehbaren Fülle der Gegensätze zu einem einheitlichen Moment in ihnen und mündet sprachlich im Wort, im Begriff. Der

Weg zur Herrschaft über die Fülle des Erlebten geht von der Mannigfaltigkeit der Gegensätze zu einem einheitlichen Punkte, von dem aus die Mannigfaltigkeit zu regieren, im Geiste festzuhalten ist. Diesen Prozeß der Verallgemeinerung, der Abstraktion, des Aufstieges vom unübersehbar Mannigfaltigem zu einem all dieser Mannigfaltigkeit Gemeinsamen können wir nicht nur überall verfolgen, willkürlich anstellen, sondern er ist der unentfliehbare Prozeß unseres Geistes. Wir lassen dabei die Frage offen — sie ist mannigfaltig und gegensätzlich innerhalb der Philosophie gelöst worden — ob wir das Wissen aus uns selbst nehmen und das Wesen der Dinge als eine allgemeine Form wiedersuchen im Umkreise des Erlebens, oder ob wir Dinge erleben, die in uns gleichsam hineinwandern, und über ihre Mannigfaltigkeit hinaus zu allgemeinen Merkmalen in ihnen aufzusteigen versuchen. Mag dem sein, wie ihm wolle, das Leben, wie wir es erleben und wie wir es auszudrücken versuchen, bewegt sich in diesen Verallgemeinerungen, in einem steten Aufstieg von der unübersehbaren Mannigfaltigkeit zu Einheitsformen und Einheitsgebilden, einem Prozeß, den wir in allen sprachlichen Ausdrucksmitteln des menschlichen Geistes, in denen Wissen geformt wird, verkörpert sehen. *Wissen* nennen wir nur *die Form* des Erlebens, die das Erlebte seiner Gegensätzlichkeiten entkleidet und in Formen allgemeiner mitteilbarer Art gebunden hat. Wissen ist die Formung des Erlebens, die das Erleben in den ganzen Erlebniskreis und in die große Sphäre der Miterlebenden gestellt und ihm einen Ausdruck gegeben hat, der allgemein gültig und allgemein verständlich Erlebnismöglichkeiten bindet.

Man braucht, um dies zu erläutern, nur an die einfachsten Tatsachen unseres sich in Wissensformen und Mitteilungsformen bewegenden Lebens zu erinnern: Diese oder jene Erscheinung ist ein Erlebnis, ein Eindruck, ein Suchen, ein Fühlen, ein Gedachtes, ein Vorgestelltes; sie wird zum *Wissen* „Tisch", wenn ich sie vielen Erlebnissen einordne, nur das mit ihnen *Gemeinsame* beachte, alle Mannigfaltigkeit abstreife und

das Schema einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit von Gegensätzen in ihr verkörpert sehe. Es gibt im Umkreise unseres Erlebens keinen Tisch, der nur Tisch, schlechthin Tisch wäre. Unübersehbare Mannigfaltigkeiten sind für uns und heißen uns „Tisch", offenbar verschieden, in ihrer Erlebniswirkung weit voneinander entfernt; habhaft aber werden wir dieser gegensätzlichen Erlebnisse nur durch die erfolgreiche Anwendung dieses für unendliche Möglichkeiten geltenden Schemas. In solchen Verallgemeinerungen vollzieht sich unser gesamtes Wissen, das jenseits unseres Erlebens über oder sogar gegen das Erleben sich erhebt. Welche Fülle von unausdrückbarem Erlebnis und Erlebnismöglichkeiten wohnt gleichsam gebannt hinter dem sprachlichen Ausdruck „Tisch"! Welche unendliche Erlebnistätigkeit hat in dem Begriffe „Tisch" ihren Abschluß, ihre Ruhe, ihre sprachliche Form gefunden! Über tausendfältige Möglichkeiten des Erlebens verbreitet sich ein einziges Schema, in tausendfältigen Erlebnissen greift der erlebende Geist zu dem die Gegensätzlichkeiten verschweigenden Schema „Tisch", um aus der Gegensätzlichkeit des Erlebens *Wissen* zu machen und diesem Erleben die allgemeingültige Wissensform im sprachlichen Ausdruck zu geben. Dem Wissen haftet, wie es scheint, die Ausdrückbarkeit in Worten an, in Worte scheint sich das Erleben einfinden zu müssen, um Wissen zu werden. Es scheint, als ob die Sprache nicht nur ein Mittel zur Verständigung und zur Mitteilung, sondern in gleich starkem Sinne das Mittel sei, das Erleben zum Wissen zu prägen.

Und doch sind gerade Worte die untauglichsten Mittel, Erleben auszudrücken, Erleben mit all seiner Lebendigkeit zu übertragen, zum Erlebensvermögen dessen zu sprechen, dem Worte gegeben werden. Es scheint, als verschwinde in der Wissensform das Erleben, als extrahiere das Wissen aus dem Erleben nur eine erlebnislose Form, die anderen Zwecken des Geistes dient, als dem Erleben und der Übertragung von Erlebnis und Mannigfaltigkeit. Nicht Erleben, sondern — über das Erleben hinaus — *Wissen* wird durch die sprachliche Form gesetzt und weitergegeben. Man denke an Aus-

drücke wie „Tod" und „Geburt". Welche Fülle von gegensätzlichen Erlebnismöglichkeiten verbirgt sich hinter diesen beiden Schemata, und doch sprechen Todes- und Geburtsnachrichten meist einzig und allein zu unserm Wissen, nicht zu unserm Erleben. Welche Fülle von Trauer, von Hoffnungen, von Freude und von Verzweiflung steht hinter den nackten Wahrheiten, daß dieser oder jener geboren oder gestorben sei. Welche Welten sind versunken und welche uneinbringlichen Güter sind verloren gegangen, in welch unendlich gegensätzlichen Formen tritt der Zustand des Todes auf, und doch all dieses wird umgriffen in den Worten: „Er ist tot." *Nicht zu unserem Erleben* können diese Schemata reden, sondern nur zu unserm *Wissen*. Das Erleben überwindet sich selbst im Wissen, in dem, was in die Form des Wissens gebracht worden; es negiert sich, indem es zum Wissen aufsteigt; *erst wo das Erleben aufhört, fängt das Wissen an*. Mag immerhin das Wissen seine Geburt auf das Erleben zurückführen können — darüber haben wir nicht zu entscheiden als über ein Problem der philosophischen Spekulation — es ist als Wissen kein Erleben, denn eben die Mannigfaltigkeit, all die Gegensätzlichkeit, die Buntheit und die Wärme des Erlebens ist erloschen und Schemata pflanzen sich unter dem Wissenden fort. Je klarer ausgedrückt, um so kälter, um so ergebnisleerer wird das Wissen, bis alles Erleben verblaßt in dem geschriebenen nicht einmal mehr mit der Lebensglut des Sprechenden, des Lebenden umkleideten Wortes. Innerhalb des Wissens aber, das einmündet in die Sprache, als eines der mannigfachen Ausdrucksmittel des menschlichen Geistes, gibt es Formen und Stufen, sie mögen im Wissen selbst liegen, aus der Beschränktheit oder der Weite des menschlichen Geistes ihren Ursprung nehmen, die das Wissen in *Wissensgebiete* einteilen, die Gruppen jener Schemata darstellen und erkenntlich machen.

Das Wissen ist also eine bestimmte Form des sich betätigenden und nach einer Form der Mitteilung strebenden Geistes. Wenn wir bedenken, daß im Wissen nicht das Erleben

gesteigert oder weitergegeben, sondern dieses Erleben negiert wird und nur eine Form übrig bleibt, die jenseits aller subjektiven Erlebnisverschiedenheit und trotz aller Erlebnismannigfaltigkeiten eine Verständigungsform für alle Wissenden ist, so wird uns die Trennung klar werden, die man zwischen Wissensvermögen oder Verstand und Erlebnisvermögen gemacht hat. Der Verstand *begreift* die Erlebnisse, das Erlebnisvermögen *schafft* das Erlebnis. Der Verstand bildet das Erlebnis um zum Wissen, in dem er es gleichsam in seine Formen einzwengt, in denen es seinen Mannigfaltigkeitscharakter einbüßt. Erst durch diesen Verlust erhebt sich das Erleben zum Wissen.

Von dieser kurzen Klarstellung aus leuchtet der Schritt vom Wissen zur Wissenschaft ein. Das Wissen ist die schematische Formulierung des Erlebens, die notwendig durch den Aufstieg von der unübersehbaren Mannigfaltigkeit erreicht wird; der sprachliche Ausdruck, der das Wissen begleitet, macht das Wissen zu der übertragbaren Form der Verständigung und der Orientierung der gemeinsam an die Formen des Wissens gebundenen oder sich bindenden Wesen, mag sich ihr Erleben nach Art und Grad noch so weit voneinander entfernt halten. Wir erleben die Zweckmäßigkeit des Wissens und die Tatsächlichkeit des Wissens als eine Einrichtung, auf der die Wissensverbindung und zum großen Teil auch die Lebensverbindung zwischen erlebenden und schaffenden Geistern besteht. Jeder Ausdruck im Worte ist ein Appell an das Wissen anderer, d. h. an eine den Wissenden gemeinsame Form des Wissens und der Verständigung.

Das Wissen aber ist an sich vereinzelt und ohne allen Zusammenhang mit allem anderen Gewußten, eine pure Kristallisation aus dem Erleben und seiner Gegensätzlichkeit, eine vorläufige Schematisierung und Reglementierung der in alle Unendlichkeit sich ausbreitenden Erlebnismannigfaltigkeit. Das Wissen wird zur *Wissenschaft* durch seine *Systematisierung*, durch die Beherrschung des Wissens vermöge der Wissensformen, durch die Einstellung des Gewußten in

ein *System des Wissens*. Der Prozeß der *Schematisierung* des Erlebnisses setzt sich fort in den Prozeß der *Systematisierung* des Wissens. Die Vereinzelung des Wissens, die Unterbringung von Erlebnismannigfaltigkeiten in Schemata des Wissens, im Worte und Begriffe, wächst oder gestaltet sich um zur Abgrenzung einzelner Wissenskomplexe, zu neuer Anwendung vereinheitlichender Schemata, zur Feststellung von Verwandtschaften innerhalb der Wissenstatsachen, zur Abgrenzung bestimmter Wissensgebiete. Worin die Gründe dieser Wissenssystematisierung bestehen, welchen Rechtsanspruch die Schemata der Systematisierung des Wissens erheben können, allgemeingültige, für alle Wissenden verbindliche Sätze zu schaffen, ist, wie wir sehen werden, ebensowohl eine eigentlich philosophische Frage, wie die Frage nach der Umformung des Erlebnisses zum Zwecke des Wissens. Wir haben hier nur, um zum *Wesen* der Philosophie vorzudringen, uns diesen in allen Lagen des Lebens gegenwärtigen Aufstieg des Erlebens zum Wissen und des Wissens zur Wissenschaft als eine *Tatsache* in Erinnerung zu bringen, bevor wir Gründe und Gegengründe der Erklärung erwägen und Rechtsansprüche der Prüfung unterziehen. Überall sehen und erleben wir diesen Aufstieg: überall pures Erleben, das sich in alle Unendlichkeit verlieren darf, *Wissen* als ein Schema der Erlebnismannigfaltigkeit, ausgerüstet mit der Eigentümlichkeit sich mitzuteilen, und *Wissenschaft* als ein System von Wissen, das in sich bestimmtes Wissen abgrenzt und für dieses den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Wahrheit erhebt; überall diese Eigentümlichkeit unseres, des menschlichen Geistes, von der Mannigfaltigkeit des Erlebens zu einer Herrschaft über die Mannigfaltigkeit vorzudringen, von der Gegensätzlichkeit zu einer — wenn auch determinierten — Einheit und Systematisierung zu gelangen, dadurch, daß die Mannigfaltigkeit, woher sie auch immer komme, zugunsten einer schematischen Reglementierung eingeengt wird. Dabei bleibt es eine offene Frage, ob *alles* Erleben zum Wissen herangezogen wird und ob

alles Wissen zur Wissenschaft systematisch umgeformt wird. Darüber können wir an dieser Stelle nichts sagen, wie viel vom Erleben zum Wissen und wie viel vom Wissen zur Wissenschaft geworden ist. Wir müssen uns bemühen, uns diesen Gang des menschlichen Geistes nur gegenwärtig zu halten. Nur das eine läßt sich vermuten, daß die unübersehbare Mannigfaltigkeit des Erlebbaren der Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes, dieser Mannigfaltigkeit Herr zu werden, unübersehbare Möglichkeiten und Inhalte bietet, sich zu betätigen, einzubringen in die Kammern des Wissens, und daß auf diesem unübersehbaren Wissen, das durch die Wissenschaft Gemeingut der Wissenden geworden, unendliche Wissensgebiete sich aufbauen mögen. Der Aufbau des Wissens zur Wissenschaft mag *viele* Gründe haben, die teils im Wissen, teils im Wissenden liegen; teils mögen es Schemata sein, die das Wissen gruppieren und einteilen, die ganz dem Wesen des wissenwollenden Geistes angehören, Herr über das Wissen zu werden, teils mögen es außerhalb des wissenden Geistes liegende *äußere* Gründe sein, Zwecke des Lebens, die diese Einteilung und Gruppierung des Wissens bedingen, teils mögen es Notwendigkeiten, teils Willkürlichkeiten, teils Gründe aus der Weite des unendlichen Erkenntnis- oder Herrschaftstriebes des Geistes, teils Gründe aus der Bedingtheit und Beschränktheit des menschlichen Geistes sein. Wir alle *erleben* die Unübersehbarkeit bestehender Wissenschaften, die sich immer wieder von neuem teilen und erweitern, und gerade in unserer Zeit wächst — vielfach beklagt — das Spezialwissenschaftentum in einer Weise, als ginge der Geist seinen bisherigen Gang wieder rückwärts, von dem Systeme des Wissens zu den Wissensteilen. Und doch wird bei näherem Zusehen auch hier die alte Eigentümlichkeit des erkennenden Geistes sichtbar, in allen einzelnen Wissensgebieten und Wissensfragmenten Gründe des systematischen Zusammenhanges in Wissenschaften aufzuweisen.

Ob das *gesamte* Gebiet des möglichen Wissens, das große unübersehbare Reich der zur gemeinschaftlichen Formung vor-

dringenden Erlebnismöglichkeiten in unserer gegenwärtigen Zeit unter den bestehenden Wissenschaften aufgeteilt und alle möglichen Schemata der Wissenssystematisierung erschöpfend angewandt sind, dies zu entscheiden müssen wir hier einleitend in ein mögliches Wissensgebiet dahingestellt sein lassen. An dieser Stelle ist es nur wichtig, festzuhalten, daß man die Wissenschaften oder die Wissenschaftsgruppen, die bei oberflächlichem Hinsehen nebeneinander zu stehen und sich die Welt des Wissens geteilt zu haben scheinen, *Einzelwissenschaften* nennt, wobei der Gedanke einer *alles* Wissen umfassenden Wissenschaft wenigstens als idealer Grund der Einheit, sei es als Glaube oder als Wissensmoment lebendig bleibt. Zu diesen *Einzelwissenschaften*, die Wissensgruppen in sich abzuschließen scheinen und sich durch *bestimmte* Schemata bei der Beherrschung einer erlebten Mannigfaltigkeit (Methoden) charakterisieren, gehören vornehmlich die drei Hauptgruppen *Mathematik*, *Naturwissenschaft* und *Geschichte*. Jede der drei Gruppen ist wieder vielfach zerteilt in eine Mannigfaltigkeit von Wissensgebieten, in denen sich die Schemata der Erlebnisbeherrschung, sei es nach dem erlebten Stoff, sei es nach Gründen, die im erkennenden Geiste liegen, differenzieren. So zerfällt die Mathematik in Geometrie und Arithmetik, die Naturwissenschaft in Biologie, Anthropologie, Physik, Chemie usw., die Geschichtswissenschaft in Literaturgeschichte, Kunstgeschichte, Kulturgeschichte, Wissenschaftsgeschichte usw. Ob aber diese Einteilung der Einzelwissenschaften, wie sie das wissenschaftliche Leben schon seit Jahrhunderten zu machen gewohnt ist, nicht wiederum selbst nach höheren Gesichtspunkten zu beurteilen und vom Standpunkte einer Kritik, die das Allgemeine in ihnen festzustellen versucht, zu revidieren ist, ist eine Frage, die die nachfolgende Kritik zu beantworten hat.

Mag nun aber auch *wirklich*, wie viele heute zu glauben scheinen, das ganze große Gebiet des möglichen Wissens mit der Eigentümlichkeit unseres Geistes umfaßt und die Einteilung des Wissens in Wissensgebiete, in Einzelwissenschaften, vollkommen geschehen sein, so dürfte noch immer neben oder über den Einzelwissenschaften eine Wissenschaft einen notwendigen Platz finden, die von der Mannigfaltigkeit der *bestehenden Wissenskomplexe*, in die die Mannigfaltigkeit des Wissens und des Erlebens eingegangen ist, zu der Herrschaft, die *unbedingten* Herrschaft des Geistes über diese Mannigfaltigkeit den Aufstieg unternimmt. Von der in der Umbildung des Erlebens zum Wissen und des Wissens zur Wissenschaft lebendigen *Tendenz des Geistes*, von der aufweisbaren, tatsächlichen Rubrizierung der Erlebniswelt in die Einzelwissenschaften führt ein gerader Weg weiter aufwärts zu der geforderten Einheit des Wissens überhaupt. Wie das Erleben dem Wissen und das Wissen der Wissenschaft Probleme bietet, die aus der Eigentümlichkeit der Herrschaftsbedürftigkeit des erkennenden Geistes erwachsen, so bietet die Tatsache der Mannigfaltigkeit der Wissenschaften dem zur Einheit strebenden Geiste neue Probleme, diese Mannigfaltigkeit zu überwinden und zu einem Grunde der Einheit *alles* Wissens zu kommen. Die Wissenschaft aber, die von den Einzelwissenschaften ihrer Tendenz nach aufsteigt zu höherer Einheit und dem Geiste die Nahrung bietet, die seine Eigentümlichkeit erfordert, kann nicht wieder Einzelwissenschaft, Wissenschaft vom Einzelnen sein, sondern muß diesem Prozeß der Vereinzelung und Abgrenzung des Wissens, der Gruppierung des Wissens, *der Idee nach* einen Abschluß, eine in sich beruhende Einheit geben. Die Notwendigkeit und der Rechtsgrund einer solchen Wissenschaft, mag man ihre Wege noch so verschieden bezeichnen, leuchtet aus der vorausgesetzten, immerdar erlebten, überall gegenwärtigen und aufweisbaren Eigentümlichkeit des Geistes unmittelbar hervor. *Eben aber diese Wissenschaft, die jenseits über oder neben den Einzelwissenschaften steht, ist die Philosophie, soweit sie Wissenschaft ist und soweit sie überhaupt jemals Wissenschaft sein wollte.* Mit voller Bewußtheit muß die Philosophie im Wissen wurzeln, das über dem Erleben aufsteigt, mit voller Klarheit muß sie sich absondern,

ihren Zwecken und ihren Methoden nach, von den Einzelwissenschaften, wie sich diese über dem Wissen schlechthin und über dem Erleben aufbauen, ohne in einen Widerstreit mit ihm zu treten — im Gegenteil, ihrer bedürftig als die notwendigen Stufen zu sich selbst. Die Philosophie als Wissenschaft hat von hier aus gesehen nur eine *Wissenstendenz*, die in der im Wissen und in der Einzelwissenschaft zur Erscheinung tretenden Tendenz des Geistes ihren Grund hat. Tausend Möglichkeiten, den Weg zur Einheit des Wissens zu gehen und zu finden, bergen sich in dieser über den Einzelwissenschaften stehenden der Idee nach *letzten* Wissenschaft.

Dieses Verhältnis des Erlebens zum Wissen, des Wissens zum System des Wissens oder der Wissenschaft, der Wissenschaft zur Philosophie als dem eigentlichen *Systeme der Wissenschaften* können wir uns nicht deutlich genug machen, um das Wesen der *Philosophie als einer Wissenschaft* zu begreifen, die neben den Einzelwissenschaften nicht nur berechtigt ist, sondern deren Notwendigkeit unmittelbar aus der Eigentümlichkeit des wissenden Geistes entspringt. Es kommt alles darauf an, daß in einer „Einführung in die Philosophie" dieses Wesen der Philosophie als einer *notwendigen Wissenschaft* zweifellos wird. Es muß bemerkt werden, daß sich aus der vorausgesetzten, unmittelbar evidenten Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes wohl das Wissen als solches und auch die Wissenschaften als solche begreifen lassen; jedoch die Einzelwissenschaften, jede für sich, sind von dem Standpunkte der Eigentümlichkeit des begreifenden Geistes aus keine Notwendigkeit, sondern eine Zufälligkeit, die aus anderen Gründen notwendig erscheinen müßte, als aus den vorausgesetzten Gründen. Die Philosophie aber, als eine über den Wissenschaften stehende Wissenschaft, ist eine Notwendigkeit des begreifenden Geistes selbst. Mögen die Wissenschaften in sich nach Zwecken, nach objektiven Schemata oder Methoden oder nach sonstwelchen Gründen Wissensdomänen abrunden und abgrenzen und sich nach ihrem eigenen Anspruch die Welt des möglichen Wissens teilen, es bleibt nach dieser Einteilung auch

nur eine *Mannigfaltigkeit*, die nur dem *Grade* nach von der Mannigfaltigkeit der vorgefundenen erlebten Welt verschieden ist. Der Aufstieg der Herrschaft des Geistes ist unvollendet und heischt nach Vollendung, die Tendenz des Geistes hat in den Einzelwissenschaften nur zu einer höheren Stufe der Einheit, nicht zur absoluten Einheit geführt. Die Tendenz des Geistes hat sich an der schlechthinigen Mannigfaltigkeit betätigt, die Mannigfaltigkeit geformt und schematisiert, sie aber nicht in der Einheit aufgehoben und überwunden. Die *Richtung* des Weges ist erfolgreich eingeschlagen, ohne das vielleicht nie ganz erreichbare, in der Tendenz des Geistes gelegene Ziel zu erlangen. Mag es immerhin richtig sein, daß in den bestehenden Einzelwissenschaften alle Möglichkeiten des zum Wissen gelangenden Erlebens gleichsam vom Geiste umgriffen sind, so *bleibt* die Tendenz, die selbstgeschaffene oder von Anfang an gegebene Mannigfaltigkeit unter die absolute Herrschaft des Geistes zu bringen, in der Mannigfaltigkeit die letzte Einheit zu finden.

Vielleicht kann sich diese Tendenz, nachdem die Einzelwissenschaften das Wissen systematisiert haben, nicht mehr am *Erleben* betätigen, um dieses weiterhin in Wissenschaftsform zu bringen, sondern sie muß andere Mittel und Wege suchen, zur Einheit zu gelangen, die nicht mehr am Stoffe, am Inhalte des Erlebens, sondern nur an der Form der Erlebnisüberwindung ansetzen kann, sie offenbare sich am Wissen oder an der Wissenschaft. Für die Philosophie als eine *notwendige* Wissenschaft bleibt selbst dann, wenn der *Inhalt* alles Erlebens in Wissenschaftsformen eingegangen sein sollte, ein weites Gebiet: *In den Wissenschafts- und Wissensformen selbst nach den Gründen der Einheit, nach den Gründen der Wahrheit, der Geltung und der Herrschaft des Geistes zu suchen.* Es wäre also unrichtig und einseitig, zu behaupten, die Philosophie als Wissenschaft müsse, um neben den Einzelwissenschaften ihren Platz zu finden, die Resultate der Einzelwissenschaften gewissermaßen zusammenlesen, zusammenbinden, um ein neues größeres Wissen-

schaftsgebäude zu errichten, in dem gleichsam die Einzelwissenschaften repräsentiert sind, um damit eine höhere Einheit, einen Zusammenhang der Einzelwissenschaften und die in ihnen verlorengegangene Einheit wieder herzustellen. Im Gegenteil dürfte in dieser Formulierung ihrer Aufgabe eine starke Beschränkung und Beeinträchtigung des eigentlich wissenschaftlichen Charakters der Philosophie liegen; sie würde nicht die notwendige, in der Eigentümlichkeit des Geistes liegende selbständige Aufgabe einer Wissenschaft erfüllen, sondern in ein dienendes Verhältnis zu den zufällig vorhandenen Wissenschaften treten, indem diese ihre Resultate anbieten, um daraus neue Verbindungen herzustellen. Es würde, wie es scheint, kein neues Wissen, sondern höchstens eine Harmonie des Wissens von der Philosophie auf diesem Wege erreicht werden können. Die Philosophie als notwendige Wissenschaft muß aber die eigentümliche Tendenz des Geistes frei weiter fortführen, über die Mannigfaltigkeit des Erlebens die Herrschaft zu gewinnen. Nur darin hat sie ihren Rechtsgrund und ihren Bestand.

Das sachliche Verhältnis der Philosophie als einer notwendigen Wissenschaft zu der Fülle der bestehenden Einzelwissenschaften kann nur dadurch deutlich werden, daß wir eben den Punkt von mannigfachen Seiten erwägen, daß in den Einzelwissenschaften das Erleben, das Wissen, auf bestimmte Einheitsformen bezogen worden, eine Beziehung — sie sei willkürlich oder notwendig — aus der, wie wir sahen, nicht absolute Herrschaft, wohl aber eine beschränkte Herrschaft des erkennenden Geistes über die unübersehbare Mannigfaltigkeit des Wissens entspringt. Siegreich dringt der erkennende Geist auf den nun einmal nach bestimmten Prinzipien abgesteckten Wissensgebieten vor. Das Resultat aber bleibt eine Mannigfaltigkeit, und zwar in doppeltem Sinne. Erstens teilt sich die Tendenz des einheitsuchenden Geistes — aus welchen Gründen nur immer — in unendlich viele Richtungen, aus denen eine Mannigfaltigkeit von Herrschaftsprinzipien erwächst, die für die Einzelwissenschaften das sind,

was wir Methoden nennen. Also eine Mannigfaltigkeit von Methoden ist das Resultat der sich in den Wissenschaften betätigenden Tendenz des erkennenden Geistes. Zweitens wird die Erlebniswelt in unendliche Teile gewissermaßen zersägt, die für die Bedingtheit und Beschränktheit des menschlichen Geistes, für die im Streben liegende Begrenztheit, eine bunte Vielheit bedeuten, die selbst wiederum zur Einheit drängt. So sind in der Tat nicht nur Möglichkeiten einer über den Einzelwissenschaften sich aufbauenden Philosophie, die vom Inhalte der Erlebniswelt ihren Ursprung nehmen, sondern die durch die Einzelwissenschaften gruppierte Welt hinterläßt zwei große Möglichkeiten für die Philosophie, neben den Einzelwissenschaften ein weites Gebiet des Wissens und Forschens anzubauen: Erstens werden die Gründe der Gespaltenheit des wahrheiterstrebenden Geistes im Wissen und in der Einzelwissenschaft zu entdecken, der Geist als solcher zu suchen — sei es als schaffendes Prinzip, sei es als Produkt einer übergreifenden Weltordnung oder Daseinsbestimmung —, aus der Mannigfaltigkeit der Betätigung des Geistes zu dem Wesen des Tuns vorzudringen und die Gründe der Mannigfaltigkeit zu erkennen sein. Zweitens besteht die Forderung, in der Mannigfaltigkeit der durch die Wissenschaften zersetzten Welten die Idee des Ganzen, die Idee der Einheit all dieser Welten zu suchen und repräsentiert zu sehen. Damit vollendet die Philosophie als notwendige Wissenschaft der Idee nach einen in allen Lagen unseres geistigen Lebens feststellbaren Prozeß unseres lebendigen Geistes, aufzusteigen von der Mannigfaltigkeit zur Einheit. —

Dreierlei ergibt sich aus diesen Erörterungen für das Wesen der Philosophie. Erstens ist die Philosophie, wie alle anderen Wissenschaften, von denen wir wissen, und von denen wir reden können, eine menschliche Wissenschaft, d. h. die Wahrheit, nach der sie sucht, wird auftreten müssen in den Formen, in denen Menschen Wahrheit haben können. Mag immerhin die Wissenschaft als solche oder die Tatsache der

Wissenschaftsbetätigung die Offenbarung eines höheren jenseits menschlicher Bedingungen lebenden Geistes sein, er offenbart sich in der Wissenschaft, die von Menschen betrieben wird, in den Bedingungen, unter denen Menschen überhaupt Menschen sind. Die Wissenschaft, sie sei Philosophie oder Einzelwissenschaft, mag eine Dokumentation des die Wahrheit suchenden und sich zur Wahrheit erhebenden Menschen sein; sie ist ebensowohl eine Dokumentation des Nichtwissens und des Nichtwissenkönnens. Zweitens die Philosophie als Wissenschaft strebt nach der Vollendung eines Prozesses, einer Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes, der von den Einzelwissenschaften in gleicher Weise repräsentiert wird, für den die Einzelwissenschaften in gleicher Weise, wenn auch in verschiedenen Graden, Dokumentationen sind. Drittens die Philosophie als Wissenschaft hat neben den Einzelwissenschaften ihr eigenes Gebiet, das allerdings durch das Wachsen des in die Einzelwissenschaften eingebrachten Wissens notwendig verändert wird. Denn, ist der Gang vom reinen Erleben zur Wissensformel, des Wissens zur Wissenschaft und der Wissenschaft zur Philosophie ein im Wesen des wissenden Geistes begründeter notwendiger Aufstieg, so ist die Wissenschaft an das Wissen, die Philosophie an die Wissenschaft gebunden. —

Wir müssen uns bei alledem hüten, das hier entwickelte sachliche Verhältnis der Philosophie als einer notwendigen Wissenschaft zu den Einzelwissenschaften mit dem historischen Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft zu verwechseln. Der Zeit nach war, wenn uns die Berichte der Historiker der Philosophie und der Historiker des geistigen Lebens der Menschheit nicht täuschen, Philosophie vor den Einzelwissenschaften unter den Menschen vorhanden. Lange bevor die Mathematik ihre nunmehr seit Jahrtausenden unveränderliche Methode gefunden, war der allgemeine Drang des menschlichen Geistes, über die Mannigfaltigkeit des Erlebens und des Wissens hinaus zu einem letzten Grunde der Einheit und Einheitlichkeit aufzusteigen, tätig. Die Philosophie des Orients und auch die des beginnenden abendländischen Denkens sind historische Belege dafür, daß das Denken nach einem letzten Einheitsgrunde suchte, ihn setzte, ehe aus dem Geiste selbst und aus dem Erleben der Völker sich die Wissensformen und Wissenschaftsprinzipien entfaltet hatten. Erst allmählich — die Geschichte auch der geistigen Geschicke der Völker scheint Zeit zu haben — entwickelten sich über das Erleben hinaus die Denk- und Wissensformen und drängten die kühn unternommenen philosophischen Lösungsversuche in den Hintergrund und das philosophische Denken selbst auf andere Gebiete und zu anderen Methoden. Wesentlich ist es, um sich das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften deutlich zu machen, sich gegenwärtig zu halten, daß die Anfänge namentlich auch der abendländischen Philosophie von den Tatsachen des unmittelbaren Erlebens ausgingen, die dann im Verlaufe der Entfaltung des menschlichen Denkens immer intensiver von besonderen Denkformen umklammert und, bevor sich die Philosophie mit ihnen befaßte, in das Bereich der Spezialwissenschaften gezogen wurden. Die vorsokratische Philosophie, ja man kann sagen die Philosophie bis zu Plato hin, nahm als Ausgangspunkt die unmittelbaren Erlebnistatsachen der äußeren Natur und die unmittelbar gegenwärtigen Verhältnisse der Menschen untereinander, beides Problemgebiete, die im Laufe der Entwicklung der Einzelwissenschaften der Philosophie entrückt wurden. Die neuere Philosophie von Cartesius bis in unsere Tage sucht immer mehr von der anderen, oben besprochenen Seite aus den Grund der Einheit zu erfassen, zum Einheitsprinzip aufzusteigen, nämlich von den Denkformen und Schaffensprinzipien, nicht vom Inhalte des Erlebens aus.

Es ist deshalb völlig zutreffend, bei einem Überblick über die historischen Verhältnisse des menschlichen Geistes festzustellen, daß sich die Einzelwissenschaften mit ihren besonderen Methoden in dem Schoße der Philosophie, als der ersten Wissenschaft, die gleichsam auf einmal zu dem Einheitsgrunde aufzusteigen versuchte, entwickelten, um sich dann,

lebensfähig geworden, wie das Kind vom Mutterleibe frei zu machen. Die Methoden der Einzelwissenschaften mit ihren besonderen Erkenntnisprinzipien, auf besondere Erkenntnisziele und Erkenntnisgegenstände gerichtet, sind im Laufe der Geschichte fest und zum Teil, wie bei der Mathematik unerschütterlich geworden. Sie haben Domänen des menschlichen Wissens geschaffen und für sich besetzt, die im Anfange des Denkens noch ganz in das Gebiet der Philosophie fielen. Der sachliche Boden, die Erlebniswelt, ist immer mehr aufgeteilt und die Philosophie — dies treffende Bild ist oftmals angewandt worden, um das historische Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft zu charakterisieren — ist gleichsam eine Matrone geworden, die fast alles hergeben mußte und lebensarm geworden ist. Das ist der historisch unleugbare Gang der Entwicklung seit unserer Kenntnis der geistigen Produkte der Völker, seit dem Ursprunge von Einzelwissenschaften und seit dem Beginn der Ablösung philosophischer Systeme untereinander. Dieser Gang der Entwicklung bestätigt in vollem Maße das sachliche Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft.

Aus dem sachlichen und aus dem historischen Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft erklärt sich in reichlich genügendem Maße auch die schon kurz berührte verschiedene Wertung, die im Laufe der Zeit und in der Entwicklung der einzelnen Völker die Philosophie sich hat gefallen lassen müssen. Je stärker das Denken von Problemen der Einzelforschung beschlagnahmt oder von den Erlebnisdingen festgehalten wurde, die das äußerliche Leben betreffen, die sinnlich empfundene Form des Lebens ausmachen, um so mehr trat bei der Wertung in den allgemeinen Kulturströmungen das sich immer mehr der Erforschung der Denk- und Wissensformen zukehrende philosophische Spekulieren in den Hintergrund der allgemeinen Interessen. Die Zeiten, in denen die Philosophie so gut wie abdankte vom Schauplatz der Kulturvorgänge, sind meistens Zeiten der hohen Blüte der Einzelforschung oder der unumschränkten Herrschaft den Geist

erdrückender Mächte gewesen, die dem Gange des menschlichen Denkens gewaltsame Hemmungen auferlegten. Wir brauchen nur an die hohe Entwicklung der Naturwissenschaften, die Entstehung der Geschichtsforschung, die sich auf jedes Teilchen des Weltgeschehens einstellte und auf die technischen Erfindungen des 19. Jahrhunderts hinzuweisen, die eine Zeit der größten spekulativen Systeme ablösten und kaum mehr philosophische Gedanken sich zu systematischen Gebäuden zusammenfinden ließen. Zu den Zeiten beispielsweise der deutschen Geistesgeschichte, die das philosophische Denken fast ganz und gar erdrückten, gehören die Jahrzehnte der großen politischen Bewegungen im 15. und 16. Jahrhundert; es mag wohl sein, daß auch damals der philosophische Gedanke lebendig geblieben war, doch durfte er sich nicht hervorwagen innerhalb der die Notdurft des Lebens betreffenden mächtigen Problemlösungen. Auch die Blüteperioden der Kultur, d. h. die Höhepunkte der Gesamtentfaltung kultureller Kräfte, sind keineswegs immer Blütezeiten der Philosophie gewesen, dafür ist Griechenland eines der leuchtendsten Beispiele; der Gipfel der griechischen Kultur im perikleischen Zeitalter lag bedeutend vor der Entfaltung des philosophischen Geistes Griechenlands bei Platon und Aristoteles.

Der historische Gang der Philosophie innerhalb der Entwicklung der einzelnen Völker und ihr historisches Verhältnis zu den Einzelwissenschaften, das aus mannigfachen Gründen und Ursachen erwächst, ist also keineswegs eine Instanz gegen das sachliche Verhältnis der Philosophie zum Einzelwissen und zur Einzelwissenschaft. Die Philosophie als Wissenschaft, die das Denken, den Einheit suchenden Geist, zur höchsten Form der Vollendung bringt, ist eben nur eine Funktion des menschlichen Geistes und keineswegs die gesamte Lebensfunktion. Wie dieser zur Einheit strebende Geist an und für sich ist und wie er sich innerhalb der Gesamterlebnisse und Gesamtbetätigungen der Menschheit darstellt, sind zwei ganz verschiedene, wohl voneinander zu unterscheidende Fragen. Auf der einen Seite wird er frei gedacht

nur in sich selbst bewegt und nur seiner Tendenz folgend, auf der andern Seite wird er lebendig vorgefunden im Großen und Ganzen des Gesamtlebens, das sich in besonderen Lebensformen darstellt, die, unserem Erleben nach zu urteilen, jenseits von Wissen und Nichtwissen stehen. Die Erweiterung des in den Einzelwissenschaften eingebrachten Wissens wird der Philosophie als notwendiger Wissenschaft stets neue Probleme zuführen, sie stets ihre Resultate revidieren lassen. Immer wieder von diesen besonderen Formationen des wissenden und erkennenden Geistes aufsteigend zu den allgemeinen Gesetzen wird die Philosophie als notwendige Wissenschaft das Erkennen dem Ideale näherrücken, das nun einmal im Wesen des erkennenden Geistes auf allen Stufen des Wissens immer wieder hervortritt, den letzten Grund der Einheit der Erkenntniswelt über den einzelnen Erkenntnissen zu finden. So steht die Philosophie als Wissenschaft in einem notwendigen Verhältnis zum Wissen überhaupt und zur Einzelwissenschaft, sie selbst verliert von ihrer Notwendigkeit nichts und kann ihre besonderen Erkenntnismethoden nicht aufgeben, auch wenn der Fortschritt der Einzelwissenschaften sich immerdar steigern sollte.

Zweiter Abschnitt.

Philosophie und Leben.

Aus den Erörterungen des vorhergehenden Absatzes könnte der Schein entstehen, als dürften wir der Philosophie als Wissenschaft nur ein Verhältnis zum Wissen und zur Einzelwissenschaft zugestehen, als wollten wir es für hinlänglich genügend bezeichnen, ihr Wesen als Wissenschaft mit eigentümlichen, durch die Aufgaben der Einzelwissenschaften niemals aufzuhebenden Problemen nur vom Wissen und von der Einzelwissenschaft aus zu verstehen. Da es im Wesen des erkennenden Geistes notwendig liegt, Philosophie als Wissenschaft zu betreiben, weil dies zur Einheit des Erkannten und zu Erkennenden führt, so darf man die Philosophie als ein objektives Bedürfnis des Geistes oder mit anderen Worten als ein objektives Bedürfnis der Vernunft bezeichnen, dem — allerdings in verschiedenem Grade — alle die Wesen unterliegen, die vom erkennenden Geiste erfüllt sind. Sollte es richtig sein, daß erkennende Wesen Menschen sind, daß es im Wesen des Menschen gelegen ist, wenn auch in verschiedenen Graden, sich dem Erkenntnisziele zu nähern, so dürfen wir sagen, daß Philosophie ein objektives Bedürfnis der Menschheit ist, das wir in wechselseitigem Verhältnis zu den mannigfachen subjektiven Bedürfnissen der Menschen als vorhanden erleben. Es würde dieses objektive Bedürfnis immer bedeuten, vom Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen, um in höherer Einheitformung die unübersehbare Mannigfaltigkeit des Erkannten zu fassen und zu begreifen und diesen Prozeß prinzipiell fortzusetzen, bis das letzte allgemeine Prinzip der Besonderung erkannt, geschaut

oder gewußt ist. Die Gegensätzlichkeit der von der Philosophie eingeschlagenen und historisch festzustellenden Wege ist gegen dieses allgemeine Schema der Philosophie keine Einwendung. Denn auch dort, wo das höchste Prinzip gewaltsam gesetzt und die aus ihm fließenden Besonderungen postuliert werden, um von dort aus die Einzelformung des Geistes zu verstehen oder abzuleiten, muß prinzipiell der Weg der Abstraktion zuvor eingeschlagen sein, um die Idee der Einheit in der Mannigfaltigkeit repräsentiert zu sehen.

Es darf nun aber trotz des engen Verhältnisses, das die Philosophie zur Wissenschaft hat, nicht der Anschein erregt werden — damit würden wir die ewig junge Kraft der Philosophie und die ganze Lebendigkeit der an sie gestellten Forderungen abschwächen — als sei Philosophie als Wissenschaft nur allein vom Wissen aus zu erfassen und nur vom Wissenden begehrt. Die Gegenüberstellung von Wissen, Wissenschaft und Philosophie ist nur ein Schritt, um die Philosophie in ihrem eigenen Werte zu erkennen. Die Wissenschaft ist doch auch nur ein Moment, das innerhalb der Fülle des lebendigen Lebens steht, zu der viele Lebendige sich hinneigen, der aber auch viele fernbleiben; sie mag wohl der Philosophie Grenzen ziehen und Probleme geben, den Aufstieg des philosophischen Denkens begreiflich machen, nicht aber alle Ansprüche erklären und rechtfertigen, die von der Philosophie selbst erhoben worden sind und die zu allen Zeiten an die Philosophie gestellt werden. Unter diesen Ansprüchen befinden sich viele, die, wenn wir die Geschichte der geistigen Entwicklung der Völker betrachten, mit großem Unrecht erhoben und mit noch mehr Unrecht von denen, die Philosophen zu sein vorgaben, zu erfüllen unternommen wurden.

Treten wir, um von dieser Lebensseite dem Wesen der Philosophie näherzukommen, in Gedanken wieder zurück in das große, nach tausend Richtungen bewegte, von uns als solches erlebte Chaos. Lassen wir uns von der ganzen Fülle der Gegensätzlichkeiten der in uns lebendig empfundenen Stimmungen, Gefühle, Hoffnungen, Verzweiflungen, des Wissens, der Freiheit und der Befangenheit leiten! Vergessen wir nicht, daß wir unserem Empfinden nach durch buntbewegte Welten gehen, daß wir unserem durch Wissen und Erkennen nicht bestimmten und nicht verkürzten Erleben nach hineinzuschauen glauben müssen, selbst ewig bewegt, in eine scheinbar hin und her bewegte Mannigfaltigkeit von Eigenwelten. Unendliche Erlebnisse, Pläne, Vorsätze, Ermattungen, Enttäuschungen und Freuden, und in diesem allen ein lebendiges Sehnen über das Chaos hinauszukommen zu einem festen und selbstgewissen Punkt! Wie der Steuermann in alten Zeiten nach den Sternen auszublicken suchte, um sich des Weges durch eine endlose See zu vergewissern, so schauen zahllose Menschen — nicht nur als Wissen begehrende, sondern als fühlende Menschen — aus dem Leben aufwärts, eine Richtung, ein Ziel zu finden. Und wie der Steuermann in unseren Tagen an der Magnetnadel und manchen anderen technischen Werkzeugen objektive Mittel gefunden hat, die ihn sicher über die Meere führen, so suchen die Menschen nach einem Werkzeug, das sie sicher durch ein unendlich bewegtes Leben hindurchbringe. Auch dieses Suchen ist oftmals nur die Eigentümlichkeit des Geistes, zur Einheit innerhalb der Mannigfaltigkeit zu kommen, die wie ein dunkler vorwärtstreibender Drang sich fühlbar macht und zum Wissen, zur Erkenntnistat wird, oftmals aber nur das subjektive Bedürfnis, eine Stütze, eine Führung oder gar nur eine Krücke durch ein in dieser Gegensätzlichkeit unsicheres und unruhiges Leben zu haben.

Es gibt im Umkreise des Gesamtlebens der Menschen mannigfache Mittel, die diesem Bedürfnis gut oder schlecht entsprechen, die dem Leben einen oftmals allerdings nur äußeren Halt zu geben geeignet sind. Dazu gehört an erster Stelle der Beruf und die zufällige Beschäftigung, die, je mehr sie das ganze Fühlen und Denken des Menschen einnimmt, umso tauglicher ist, dem Leben den gewünschten Halt zu verschaffen. Da ist die Gesellschaft und das staatliche Zusammenleben in Sitte, Form und Gesetz ein reicher Schatz,

um lebensfähige Wege vorzuschreiben und Lebensziele zu stecken. Da erstehen aus Ämtern, aus Erwerbszweigen, aus gemeinschaftlichen Lebensinteressen Verbindlichkeiten, die mehr oder weniger verpflichtend das Einzelleben an die Allgemeinheit binden und in ihr untergehen lassen. Da hat der Soldat seine Soldatenehre, die ihn hinwegbringt über die Probleme eines oft gegensätzlich bewegten Fühlens, da hat der Beamte sein ihm von der Gesamtheit vorgeschriebenes Amt und seine Standespflicht. Da herrschen unter einem großen Teil der Menschen der Erwerb und seine Bedingungen zur Erhaltung der sinnlichen Existenz als leitendes Prinzip alles Handelns und Denkens. Da erringen sich gewisse Gefühle und Instinkte eine unbedingte Macht über die Mannigfaltigkeit der Lebensansprüche. In der Tradition, in der Sitte, im Gesetz erhärten sich Anschauungen, die sich fortpflanzen als Lebensdirektiven von Generation zu Generation. Da ist die Religion und der in der Kirche festgewordene Glaubenssatz für Millionen das starke Seil, an dem das schwanke Lebensfahrzeug angebunden wird. Tausende und Abertausende lassen die eigene, immer wieder hervorbrechende Stimme nach einem für alle Lebenslagen geltenden Zielpunkte gewaltsam zum Schweigen kommen, froh, irgendwo einen festen Grund gefunden zu haben, an den sie anlegen können. Aber Tausende suchen auch fortgesetzt innerhalb der Lebendigkeit des menschlichen Lebens nicht allein mit dem Verstande, sondern vor allen Dingen mit der Totalität ihres Fühlens nach diesem Einheitsgrunde, auf den sie das Leben bauen möchten. Man hat dieses in tausendfältiger Weise und aus unendlich vielen Quellen mitten aus dem heißen Strome des Lebens kommende Sehnen den Drang nach *Weltanschauung* genannt. Es gibt viele, die auch noch heute glauben, das Wesen der Philosophie bestehe darin, diesen Drang nach Weltanschauung zu stillen, eine Weltanschauung, die für alle Menschen gilt und allen Menschen hilft, zu suchen.

Wenn wir uns auf *historischen* Boden begäben, innerhalb der Geschichte der geistigen Entwicklung der Völker nachfragten,

wie weit die Philosophie oder dasjenige, was man in steter Rücksicht auf Wissenschaftlichkeit Philosophie genannt hat, diesem Drange nach Weltanschauungsbefriedigung stattgegeben, so würden wir in der eigentümlichsten Weise darüber belehrt, mit welchem Rechte der Anspruch erhoben werden durfte, Philosophie zur Weltanschauungsbildnerin zu machen. Bleiben wir dabei, uns diesen Anspruch *aus den Begriffen* „Weltanschauung" und „Philosophie" zu verdeutlichen. — Es leuchtet ein, daß das Bedürfnis nach einer Welt- und Lebensanschauung ein unendlich *mannigfaltiges* ist, und daß es wegen der verschiedenen Intensität und wegen der verschiedenen aus mannigfaltigen Erlebniswelten heraus gestellten Fragen auch *mannigfaltige* Antworten geben muß. Es ist selbstverständlich, daß es bei den unendlich differenzierten Lebensverhältnissen, bei der Unübersehbarkeit der durch jedes einzelne lebende Wesen abgeteilten Lebensstandpunkte unendlich viele, von diesen verschiedenen Standpunkten aus *berechtigte* Lebensanschauungen geben muß. Das Sehnen nach einem gewissen Lebensziele, nach einer für die Dauer des zeitlichen Lebens ausreichenden Weltanschauung ist ein Sehnen aus tausend *verschiedenen* Welten. Das die Welt und das Leben von einem festen Standpunkte aus Anschauenwollen ist wechselvoll, wie die Standpunkte selbst, von denen aus man die Mannigfaltigkeit der Welt und alle ihre Möglichkeiten gewissermaßen *zusammenschaut*. Jeder Einzelne bedarf — so will es scheinen — einer anderen, von anderen Lebenszentren unterschiedenen Lebensanschauung, weil sein Leben andere Momente zu vereinigen, zusammenzuschauen zwingt. Die Lebens- und Weltanschauung eines jeden wird, wie dieses Wort schon allein so trefflich ausdrückt, aus dem Leben und aus dem Weltverhältnis und nur in seltenen Fällen aus dem Wissen der Menschen geboren. So hat der Bauer, wenn er mutig und kräftig durchs Leben geht, notgedrungen eine andere in sich gefestigte Lebensanschauung als der Städter, der Seemann eine andere als der Landbewohner. So pflegen große Berufsklassen in sich eine Weltanschauung, die sich niemals

und keineswegs mit einer anderen vertauschen läßt. Der Beamte, der im unbedingten Dienstverhältnis zum Staate steht, wird eine andere Lebensanschauung betätigen und aus dieser Lebensanschauung eine andere Lebensform schaffen als der Kaufmann, der weiter über die Welt blickt. Die Politik trennt die Menschengruppen eines Volkes oftmals nach verschiedenen Lebensinteressen, meistens nach Lebensanschauungen. So erleben wir in unserer Zeit und in unserem Volke, daß diese Lebensanschauungen fast durchweg mit ökonomischen Interessen verbunden und durchsetzt sind. Ganze Völker und ganze Rassen repräsentieren in sich eine in Jahrtausenden ihres Bestandes nur immer fester gewordene unerschütterliche Lebens- und Weltanschauung, die als unbewußt herrschend erst vom späten Historiker abzulösen und in Formeln zu bringen ist. Welt- und Lebensanschauungen stoßen hart aufeinander im Kampfe der Völker untereinander, und es ist meistens nicht entscheidend, ob äußere Machtmittel und durch Überlegungen und Wissenskombinationen hergestellte Künstlichkeiten bereit liegen, sondern ob der Lebensanschauungskern der Völker noch kräftig und neue Werte aus sich gebärend besteht. Oftmals verbinden sich diese Lebensanschauungen der Völker oder formen sich glücklich oder unglücklich mit religiösen Systemen, deren Strahlen gleichsam über die ganze Menschheit fallen wollen, die ebenso fest Wurzel fassen und unausrottbar werden wie lebensanschauungsmäßige Überzeugungen im Leben des Einzelnen allen Überlegungen zum Trotz und allen Überredungen des Verstandes entgegen fest bleiben. In allen kritischen Lebenslagen des Einzelnen, der Völker und der Menschheitsgruppen brechen durch alle verstandesmäßigen Berechnungen elementar als vorhandene Kräfte die Lebensanschauungselemente hervor und reißen blind das Kartengebäude einer erlernten und erdachten Außenkultur zusammen. Tausend Millionen von Lebens- und Weltanschauungen leben in der gegenwärtigen Welt und Millionen sind mit ihren Trägern und Schöpfern untergegangen. Ob diese Weltanschauungen richtig oder falsch gewesen sind, scheint eine schiefe Frage zu

sein, ob sie kräftig, wirksam und Werte schaffend gewesen, darüber entscheidet die Geschichte. Griechenland mit seiner die höchsten Formen der Kunst erschaffenden Lebensanschauung, Rom und Persien mit ihren die Völker mit Machtfaktoren beherrschenden Weltansicht sind niedergesunken, ihre Lebensanschauungen haben sich als schaffende, aber nicht als dauernde Prinzipien der Lebensgestaltung bewährt. Massen von Lebensanschauungen stehen gegenwärtig im Lebenskampfe miteinander. Sollte es wirklich Aufgabe der Philosophie als einer Wissenschaft sein, Welt- und Lebensanschauungen zu formen?

Wir dürfen uns bei der Beantwortung dieser Frage nicht durch die lebhaften Ansprüche an eine Weltanschauungssynthese oder auch die mannigfachen Versuche verleiten lassen, die angestellt worden sind, dem Weltanschauungsbedürfnis Genüge zu leisten, Versuche die man oftmals mit dem Namen Philosophie belegt hat. Unserer begrifflichen Voraussetzung, daß Philosophie Wissenschaft sein muß und sein wolle, dürfte nach der begrifflichen Darlegung dessen, was Weltanschauung ist und Weltanschauung geben soll, schon allein der Anspruch an die Philosophie, eine Welt- und Lebensansicht zu formen, widersprechen; denn eine Wissenschaft hat allgemeine, von allen Erkennenden anzuerkennende Resultate zu erzielen, gleichgültig dagegen, ob sie damit Lebensbedürfnisse befriedige oder nicht, die aus einer anderen Sphäre menschlicher Funktionen stammen als der Wille zu erkennen. Es liegt, wenn wir uns den Anspruch auf Lebensanschauung deutlich machen, doch gerade im Wesen dieses Begriffes, daß eine Mannigfaltigkeit, ja eine Gegensätzlichkeit von Antworten und nicht eine Antwort gefordert wird. Philosophie und Weltanschauungsforderung scheinen in ihrer begrifflichen Klarheit völlig kontradiktorischer Art zu sein; der von der Philosophie zu erfüllende Anspruch liegt ganz in der Sphäre des Wissens, der an die Weltanschauungslehre erhobene Anspruch stammt aus der dunklen verworrenen Sphäre des in sich chaotischen Lebens.

Auch ohne ausdrücklich auf die Geschichte der Philosophie zurückzugreifen, die vielfach, ja fast immer Philosophie und Weltanschauungsformung in einem engen Zusammenhang zeigt, eröffnet uns die genaue Betrachtung der beiden offenbar gegensätzlichen Begriffe auch die Einsicht in ihre wahre Verwandtschaft oder, besser gesagt, in ihre Wechselbeziehung. Bleiben wir deshalb, um nicht durch die Tatsachen der Geschichte irre zu werden und einen oftmals erfüllten Anspruch für einen durch einen Rechtsgrund legitimierten zu nehmen, dabei, die Verschiedenartigkeit der beiden Begriffe Weltanschauung und Philosophie klarzustellen. Die Philosophie als Wissenschaft repräsentiert den Anspruch, daß es Resultate und Tendenzen des erkennenden Geistes gibt, die allgemein und notwendig für alles menschliche Erkennen gelten. Besteht dieser Anspruch nicht zu Recht, dann gibt es weder Wissenschaft noch Philosophie. Das unerschütterliche Zeichen aber, daß dieser Anspruch, worauf er auch immer sich stützen mag, zu Recht ist, liegt in der Sprache, als dem Mittel der Verständigung der wissenden und erkennenden Menschen, in der Mathematik und in der Naturwissenschaft, als Inventarien geltender Wissenssätze. — Die Weltanschauungsansprüche dagegen wollen, daß die Totalität der Gefühls- und Lebensansprüche auf eine Formel gebracht, ausdrückbar und mitteilbar gemacht werden, daß es für alle die Welt — von welchem Standpunkte nur immer — anschauende Menschen ein Schema der Anschauung, eine Form der Synthese mannigfacher, prinzipiell und graduell verschiedener Elemente gibt. Wer Weltanschauung begehrt, verlangt eine Befriedigung seiner gesamten Lebensfunktionen, wer Philosophie will, fordert eine letzte Einheit seiner Erkenntnisfunktionen. Wer Lebensanschauung will, strebt nach einer Synthese, einer, sei es gefühlsmäßigen oder verstandesmäßigen, Verschmelzung aller die Mannigfaltigkeit seines Lebens bestimmenden Faktoren und Gründe, nach einem Einklang, einer Harmonie, einer Symphonie all der Gegensätzlichkeiten in ihm, einem Zusammenstimmen der gewollten und nicht gewollten Tendenzen seines

Lebens. Wer Philosophie will, muß ein Wissen wollen, ein Niederbeugen des einzelnen innerhalb der Sphäre seines individuellen Lebens auftauchenden Erlebniselementes unter ein Wissen, das die gesamte Mannigfaltigkeit seines Lebens als Moment, als Element in die Gesamtheit möglicher Erlebniselemente einstellt, in eine Theorie des Wissens. Wer Weltanschauung sucht, will Leben, wer Philosophie will, begehrt Wissen. Wer Wissen will, dem dient die Sprache, die sich in Schemata bewegt, als Ausdrucksmittel; Leben aber und Lebensziele werden nur mit Not und Gewalt unter die sprachliche Form gebracht.

Die Geschichte der geistigen Entwicklung lehrt uns, daß Philosophie sich dort, wo sie sich ihres Wesens bewußt war, eine Wissenschaft zu sein, allgemeingültiges Wissen auszudrücken, sich der Sprache als einziges Ausdrucksmittels bediente, Weltanschauungsformung aber eine unübersehbare Mannigfaltigkeit der Ausdrucksmittel für sich in Anspruch genommen hat, um nicht nur zum Verstande, sondern zum Erlebnisvermögen der Menschen zu sprechen. Es braucht dabei zunächst nur an die religiösen Systeme erinnert zu werden, die nebeneinander bestehen und nebeneinander sich ausbauen, sich Stätten schufen, in denen Millionen in symbolischer Form Weltanschauung und Lebensziele verkündigt wurden. Die religiöse Handlung scheint sich nur dort, wo sie von ihrer Religiösität eingebüßt hat, die zu der Totalität der menschlichen Strebungen spricht, irrtümlicherweise zum Worte, zum Satze und zum begrifflichen Urteil zu drängen. Denken wir an das gewaltige Chaos religiöser Stimmungen, religiöser Weihe und religiösen Gebetes, in das Tausende ihr eignes Chaos hineintragen, um es erfaßt, aufgelöst, zur höheren Form gehoben zu sehen, kein Wissen, keine Philosophie kann diese, mit allen Mitteln der religiösen Formung sich gestaltende und sich Macht erringende Weltanschauung ersetzen, wie sehr auch der Weltanschauungstrieb erlahmend sich durch Wissensschein täuschen mag. — Denken wir, um Beispiele für Weltanschauungsformungen zu bekommen, an die Musik, die große Gestalterin von Gefühlselementen! —

Hinter allen großen Musikschöpfungen steht im letzten Grunde eine Weltanschauung, die in Tönen, in Klängen, in Akkorden, in Liedern, in Symphonien, in Opern sich verkündigt. Große Parteien gruppieren sich um die Musikschöpfer, die nicht zum wenigsten Weltanschauungsparteien sind. Ganze Stufenleitern von Weltanschauungsmotiven leben in der Musik, von der völligen Abgekehrtheit vom sinnlichen Leben abwärts bis zur Preisung und Vergötterung niedriger und gemeiner Triebe. Wir sehen die Musik seltsam mit der Sprache verbunden, teils, um sie auch den Musikunverständigen verständlich zu machen, teils, um ergänzend das auszudrücken, was eindeutig, vielleicht nur durch Worte zu übertragen ist. — Denken wir, wenn wir uns die Mannigfaltigkeit der Ausdrucksmittel für Weltanschauungen klar machen wollen, an die großen Dichtungen der Weltgeschichte: Wie unendlich weit war der Mensch und Dichter Goethe vom Philosophen entfernt, wie töricht und sinnlos ist es, von Goethes Philosophie zu sprechen, und wie mächtig formen sich dagegen in allen seinen großen Dichtungen Weltanschauungselemente; wie gewaltig ersteht beispielsweise im „Faust" das ganze „Unaussprechliche" einer Weltanschauung, die in alle Sphären des Sinnens, des Fühlens, des Träumens und des Erlebens greifen muß, um die unüberwindliche Gegensätzlichkeit des Lebens symbolisch deutlich zu machen. — Wir sehen und erleben in der Schaubühne, die die großen und kleinen Dichtungen mit Leben auszustatten weiß, eine Bildnerin und Verkünderin von Weltanschauung, und wir können die ganze Größe oder Schwäche der Zeit messen an dem Geiste, der hier lebendig gemacht und hier begehrt wird. — Jenseits all dieser Weltanschauungsformung steht die Philosophie. Nicht ausgeschlossen ist es natürlich, daß, wie in allen Handlungen und Einrichtungen des Einzelnen und eines Volkes sich eine Weltanschauung offenbart und verwirklicht, sich auch in der Art und Weise, wie die philosophischen Probleme gestellt und gelöst werden, denen sich der Einzelne oder ein Volk mit immer frischem Bemühen zuwendet, Weltanschauungselemente kundtun. —

Sollte es trotz der Verschiedenheit von Weltanschauungsformung und Philosophie die Aufgabe der Philosophie sein, Weltanschauung zu geben, dann würde die Philosophie sich in diese Aufgabe mit zahllosen anderen Schöpfungen des menschlichen Geistes teilen; es könnte also keineswegs ihre spezifische Aufgabe darin bestehen; diese könnte vielmehr nur in der Art und Weise gefunden werden, wie die Philosophie, im Gegensatz zur Dichtung, Musik usw., Weltanschauung gibt und formt. Ist Philosophie, wie wir es voraussetzen müssen, Wissenschaft, so kann sie Weltanschauung nur in Wissensformen geben, sie wird nur das an der Weltanschauung oder den möglichen Weltanschauungen begreifen, was Wissen, das heißt allgemeingültig geformtes Erlebnis werden kann. Philosophie könnte den Anspruch auf Weltanschauung nur soweit erfüllen, als dies durch Wissenschaft möglich ist.

Die Beziehungen der Philosophie als eine notwendige Wissenschaft zur Weltanschauung, als dem Resultate eines in tausend Formen vorhandenen Bedürfnisses der Menschheit, sind nach diesen Erwägungen doppelter Natur. Erstens wird die Form des Wissens oder die Tendenz des Wissens, die wir spezifisch als Wesen der Philosophie repräsentiert sahen, wie an allen zum Wissen gelangenden Erlebnissen auch an der Tatsache und der Mannigfaltigkeit der erlebten und feststellbaren oder festgestellten Welterlebnisse oder Weltanschauungsformen ansetzen, um diese zum Wissen, zum Bewußtsein zu erheben. Zweitens liegt es im Begriff der Philosophie, das Gewußte unter die letzten Prinzipien der Einheit des Wissens zu bringen. Sie wird also gegenüber den Weltanschauungsformungen ein System des Wissens vom Gewußten oder ein System des Wissens vom Wissen selbst zu erstreben haben und so über alle Weltanschauung hinaus zu einem Weltwissen zu gelangen versuchen.

Die Aufgabe der Philosophie als einer notwendigen Wissenschaft in bezug auf die erstere Tendenz ist folgende: Sie hat in allen Formen des Lebens und der Kultur, die sich

darin verborgen haltenden, zur Tat gewordenen Weltanschauungselemente festzustellen, indem sie von der Einzelheit der Handlung, der Tat, zum subjektiven Grunde des Handelns aufzusteigen versucht. Die Mannigfaltigkeit des zur Tat Werdenden mündet dann gleichsam in einem subjektiven Grunde, und diesen subjektiven Grund finden und begreifen, heißt zum Einheitsgrunde der lebendigen Mannigfaltigkeit aufsteigen. Auf diese Weise entstehen die zahlreichen, mit vollem Recht „philosophisch" genannten Untersuchungen über die Weltanschauung gewisser Zeitepochen, gewisser Kulturströmungen, gewisser Kulturträger, gleichsam um über die Gegensätzlichkeit der einzelnen Leistungen oder Leistungskomplexe zum Prinzip der Leistung oder des Leistens aufzusteigen. Gegenstand der Philosophie sind von hier aus u. a. die Weltanschauungen der großen Schöpfer auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft; die Feststellung der Weltanschauung beispielsweise der Malerei zu gewissen Zeiten, der Dichtkunst, der Politik, der Mode usw. sind Resultate dieser eigenartig gerichteten philosophischen Einzelarbeit. Die Philosophie nimmt von hier aus gesehen den Charakter einer kritisch-historischen Wissenschaft von den einzelnen weltanschaulichen Synthesen an und verzichtet, mit der Feststellung des in diesen Weltanschauungssynthesen Gemeinsamen beschäftigt, auf systematische Eigenschöpfung, um sich zunächst der ganzen reichen Fülle historischer Gegebenheit zuzuwenden. Von hier aus wird die unübersehbare Fülle philosophischer Kleinarbeit begreiflich, die in diesem Sinne fast bei jeder Kulturtat, bei jeder größeren Leistung, bei jedem philosophischen Systeme ansetzt und die kleinen Steine sammelt, um aus ihnen in sich abgeschlossene Weltanschauungen aufzubauen und sichtbar zu machen. Diese Richtung innerhalb der Philosophie, die mannigfache Wege ermöglichte, ist eine Geburt der Neuzeit insofern, als die Geschichtswissenschaft — ein moderner Wissenszweig — mit all ihren methodischen Forschungsmitteln schon gearbeitet haben muß, ehe die Philosophie mit ihrer abstrahierenden Tätigkeit einsetzen kann. Das Prinzip dieser philosophischen

Arbeit ist nicht das Auffinden der absoluten Einheit der erlebten Mannigfaltigkeit, nicht die Feststellung eines Gesamtprinzipes, sondern die Feststellung der unendlichen subjektiven Differenzierung zur Erklärung und Deutlichmachung einzelner Mannigfaltigkeitszentren. Philosophie im eigentlichsten Sinne des Wortes und Weltanschauungsformung sind hier in einer engen sachlichen Beziehung, zwar keineswegs so miteinander verbunden, daß Philosophie Weltanschauung bildet oder begründet, sondern subjektive Weltanschauungsformung als Prinzip der Schöpfung feststellt. Die Philosophie bricht gleichsam ihr Prinzip nach einer Strecke des Weges ab, indem sie sich selbst durch eine weltanschauungsmäßige Überzeugung bindet, nämlich, daß nicht die absolute Einheit, sondern nur relative Einheit das letzte mögliche Prinzip wissenschaftlicher Deutung der vorgefundenen Mannigfaltigkeit sei.

Der Weg jedoch der Philosophie als einer historisch-kritischen Wissenschaft von den einzelnen weltanschaulichen Synthesen birgt in sich, obwohl die Tendenz der Philosophie darin abgebrochen erscheint, die allgemeine Tendenz zur absoluten Einheit, zum Aufstieg von der subjektiven Formung weltanschaulicher Elemente zu der Erhebung dieser Elemente in höchste Einheiten. Der Gang von der Feststellung der Weltanschauung einzelner Geister zu der Formulierung der Weltanschauung von Gruppen, von Leistungen, von Zeitströmungen, von Völkern, von Volksgruppen ist insofern ein Aufstieg von der niederen Weltanschauungsform zu einer höheren, als sich zeigen lassen wird, daß sich die einzelne Subjektivität eingliedert in höhere Komplexe, oder daß die Weltanschauung von Gruppen in der Weltanschauung Einzelner repräsentiert ist. So ist die Weltanschauung Friedrich v. Schlegels zugleich, wenn auch die subjektiv spezifizierte, Weltanschauung der älteren Romantik; die Weltanschauung der älteren Romantik aber, die zunächst nur die Glieder der älteren romantischen Schule von ihrer weltanschaulichen Seite begreift, ist zugleich unserem wissenschaftlichen Erkennen nach ein Element der Welt-

anschauung des deutschen Volkes auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung usw. So ist die Philosophie Kants ein Moment, in dem Bruchteile seiner Weltanschauung fortleben, die Weltanschauung Kants zugleich eine subjektivierte Form der Weltanschauung im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus. Der Rationalismus aber ist nicht nur ein philosophisches, sondern auch ein weltanschauliches Element der nachkantischen Zeit und zugleich der Grund, auf dem sich die gegensätzliche Weltanschauung der Romantik aufbaut. — Die Richtung innerhalb der Philosophie, die sich zur Aufgabe setzt, aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Elemente zu Weltanschauungssynthesen zu finden, hat also Mittel und Wege, den Aufstieg von der Mannigfaltigkeit der Weltanschauungsformen zu höheren, die einzelnen Weltanschauungen als Elemente begreifenden Formen zu gehen. Die Weltanschauungsbildungen geben unter diesem Gesichtspunkte der Philosophie ebenso, wie die Erlebnisse und das Wissen, einen Anlaß, den Prozeß des Wissens auf den Weg, wenn auch begrenzter relativer Einheitlichkeit zu führen, Weltanschauungssynthesen nach ihrer inneren Struktur, nach ihrem Prinzip zu erkennen und in höhere Weltanschauungsformen einzugliedern. Mit diesem Bestreben, das sich namentlich in der modernen philosophischen Arbeit zeigt, und, wie gesagt, einen systematischen Verzicht bedeutet, wird die Philosophie, wenn auch nur in ganz bestimmter Art, dem Bedürfnis dienen können, Weltanschauungen zu bekommen, sie wird sie nicht schaffen und gleichsam als Norm hinsetzen, sondern sie als treibende Prinzipien in der Hervorbringung der Mannigfaltigkeit zu wissen und zu erkennen versuchen. —

In schrofferen Gegensatz aber wird die Philosophie zu dem Bedürfnis nach einer Weltanschauung dort treten, wo sie sich frei macht von der weltanschauungsmäßigen Überzeugung, daß die letzten Gründe der Mannigfaltigkeit in mehr oder weniger differenzierten subjektiven Schaffenszentren liegen, dort, wo sie nach dem oben besprochenen zweiten

Verhältnis nicht nur Weltanschauungssynthese ist, sondern zum Weltwissen strebt. Gegenüber der Tendenz, die wir als spezifisch philosophisch erkannten, aus der Mannigfaltigkeit des Wissens und des Gewußten zur Einheit des Wissens zu kommen, verschwindet nicht nur das allgemeine, sondern auch das subjektive Weltanschauungsbedürfnis des zum Weltwissen strebenden Philosophen. Das Wissen von den Gründen der in bunter Mannigfaltigkeit erlebten Welt kann zu der Überzeugung führen, daß eine Weltanschauung, eine auf festen subjektiven Gründen aufgebaute Weltansicht völlig gleichgültig, irrelevant, ja hindernd für die Erlangung des als letzten Zweck erkannten Sinnes des menschlichen Lebens ist. Man denke nur an die Zeiten des Kampfes von Weltwissen und religiöser Weltanschauung, von Philosophie und Kirche, aus dem nicht etwa nur aus purer Furcht die Einsicht den Ausgang erschuf, daß es eine doppelte Wahrheit, eine für das Leben zureichende und eine für das Wissen geltende, geben müsse. Wer wollte mit Ernsthaftigkeit die Hegelsche oder die Kantische „Philosophie“ mit ihrer im Leben der Philosophen lebendig gewordenen Weltanschauung gleichsetzen! Die Hingabe an den Erkenntnistrieb, an das Weltwissen, ist oft genug mit dem Verzicht auf eine selbständig erbaute Weltanschauung verbunden gewesen: das Wissen von den Prinzipien des Geschehens oder des Wissens ist oftmals der Grund, das eigene kleine Leben bewußt und behutsam durch die Wellen des wirklichen unmittelbar erlebten, jenseits von Wissen und Nichtwissen stehenden Lebens hindurchzusteuern, nicht auszuschauen nach den fernen Sternen eines das einzelne Leben verschwinden lassenden Wissens, sondern acht zu geben auf die Klippen und Riffe in der unmittelbaren Nähe. — Wir können gerade in unserer Zeit, wo sich auch auf dem Gebiete der Philosophie die Probleme spezialisieren, ein intensiveres Sichbeschäftigen mit den Wissensproblemen der Philosophie, ein eifriges Sichabmühen mit Einzelproblemen feststellen, die von der Mannigfaltigkeit des Wissens und der Wissenschaften zu den Prinzipien des Wissens

zu führen scheinen, daneben aber gerade bei den „Philosophen“ eine unleugbare Kleinheit des Lebens und der Weltanschauung, eine gewisse Jämmerlichkeit in der Wertung äußerer Werte des Lebens konstatieren. Es ist nicht zu übersehen, daß die Philosophie auch bei dieser Kleinarbeit Philosophie bleibt, und, wenn sie nicht das zu geben vermag, was jenseits ihres Begriffes liegt, nämlich Weltanschauung, so ist das kein Vorwurf gegen die Philosophie als solche. Die Philosophie bekommt gerade in unserer Zeit mit Recht den Charakter einer objektiven Wissenschaft, die sogar anfängt, die Mathematik nachahmend, eigene, die sprachlichen Schemata an Eindeutigkeit übertreffende Zeichen zu erfinden. Diese vor allen Dingen in Italien gegenwärtig durch die Schule von Peano, in Frankreich durch Louis Coutorat, in England durch Bertrand Russel vertretene Bestrebung ist zweifellos eine Entwicklungsform, die im Wesen und im Begriffe der Philosophie liegt, wenn vielleicht auch in der Art der Ausführung falsche Nachahmungen und Anleihen bei anderen Wissenschaften zutage treten. —

Gegen diese klare und begrifflich einwandfreie Scheidung von „Philosophie“ und „Weltanschauung“ erhebt sich der Hinweis auf die Geschichte der Philosophie, die vielen zu lehren scheint, daß alle großen Systematiker, alle Philosophen, die die Gesamtheit philosophischer Probleme zu umspannen wußten, auch eine große, in sich abgerundete Weltanschauung gehabt haben. Wer wollte leugnen, daß sich hinter den Systemen von Platon, Aristoteles, Spinoza, Kant, Hegel, Rousseau usw. eine große Weltanschauung verborgen hält, die klar hervortritt aus der Lebensführung dieser Männer! Gewiß ist dies der Fall. Aber, so müssen wir dagegen fragen: wer könnte bestreiten, daß sich bei unseren großen Dichtern, Musikern, Malern, Politikern, Staatsmännern, ebenfalls in ihren Leistungen eine große Lebens- und Weltanschauung lebendig erweist? Nicht die Größe oder Fundamentalität der Weltanschauung hat der große philosophische Systematiker vor dem großen Künstler, Politiker und Staatsmann voraus,

sondern höchstens das unterscheidet ihn von jenen, daß er seine Weltanschauung in seine Philosophie einfließen ließ, während jene die ihrige in ihre Leistung einführten. Auch die kleinen Künstler, die fleißigen, betriebsamen Schöpfer von Kleinarbeit, nehmen teil am Begriffe des Künstlers, auch die kleinen emsigen, kurzsichtigen, auf die Masse und deren Instinkte wirkenden Politiker sind Politiker, wie die kleinen eifrigen, Begriffe spaltenden Philosophen Philosophen sind. Die Größe von Goethes Kunst und von Kants Philosophie muß sich aus dem Begriffe der Kunst und dem Begriffe der Philosophie selbst begreiflich machen lassen, wenn das nicht nur relative und subjektive Begriffe sind. Der Ursprung, die Geburt von Goethes Kunst und Kants Philosophie konnte vielleicht nur in einem großen Lebensgrunde liegen, nur große Menschen scheinen uns, wenn wir die Geschichte der Völker betrachten, Großes geleistet zu haben und Großes leisten zu können. Der Wert ihrer Leistung aber liegt nicht in dem Ursprung der Leistung, sondern im Wesen der Leistung.

Die allgemeine Erfahrung, daß große Leistung nur aus großem Lebensgrunde kommen kann, können wir unserem Erleben begreiflich machen, wenn wir bedenken, daß alle Kunst, alle Wissenschaft und damit auch alle Philosophie Werte zu schaffen versuchen, die nach zeitloser Gültigkeit, nicht nach zeitlicher, zufälliger Bewertung streben. Die große Kunst, die das zu allen Zeiten Schöne zu erschaffen und die Philosophie, die das zu allen Zeiten Wahre zu erkennen sucht, stellen beide zwischen dem Schöpfer oder Träger der Idee und der Leistung eine Beziehung her und rücken ihr auf die Leistung abgestelltes Leben an die Grenze von Werten, die jenseits des Umkreises derer liegt, die in den täglichen Bedürfnissen und Kleinlichkeiten ihr Leben verbringen. Wir können uns denken, daß alle wahrhaft großen Künstler und Philosophen ihr Leben gleichsam ganz in die Sphäre ihrer für die Zeitlosigkeit geschaffenen Leistungen schieben und damit ihrem eigenen Leben einen zeitlosen Schimmer

geben. Dies aber gilt, wie wir sehen, keineswegs vom Philosophen allein, sondern in gleich hohem Maße vom Künstler, Religionsstifter und vom Staatsmann. Es ist kein *spezifisches* Merkmal des großen Philosophen, eine große Weltanschauung zu haben, sondern nur eine ihm mit anderen Schaffenden gemeinsame Eigenschaft, die sich umso schärfer auszuprägen scheint, je intensiver die Hingabe an die philosophischen Probleme stattfindet, je größer der zu beherrschende Umkreis philosophischer Probleme ist. Aus dem *Begriffe* der Philosophie und aus dem *Begriffe* der Kunst können wir die uns vom Leben gegebene Tatsache, daß mit großer Philosophie und großer Kunst auch große Menschlichkeit verbunden ist, nicht verstehen. Wir *erleben* das nur und müssen uns anderweitig außerhalb des Begriffes der Kunst und des Begriffes der Philosophie diese Tatsache *verständlich* zu machen suchen. Wir *erleben* es, daß hinter aller Größe der Kunst, der Philosophie, der Politik usw. die Größe von Menschen steht, wir *erleben* es, daß in Zeiten, wo Künstlichkeit Kunst, philosophische Emsigkeit Philosophie, politische Kleinheit Politik heißen, auch große Menschen nicht hervortreten. Die Philosophie fordert Leistungen und zwar Leistungen wissenschaftlicher Natur; diese Leistungen müssen an *sich*, d. h. aus ihrem Prinzip zu erklären sein. Wenn in den großen Systemen der Philosophie sich eine große *Weltanschauung* der hinter ihnen stehenden Philosophen birgt, darf man nicht glauben, daß diese Weltanschauung der Grund ihrer *Geltung* gewesen ist: *Beides, Philosophie und Weltanschauung, sind völlig verschiedene Dinge und haben verschiedene sachliche Gründe.*

Was also die Philosophie in ihrem reinsten Sinne den mannigfachen Ansprüchen des Lebens nach einer Weltanschauung einzig und allein geben kann, ist die *wissenschaftliche* Vollendung des auf *Wissen* gerichteten Erkennens. Schafft sie durch dieses Wissen Weltanschauungselemente, dann ist das ein Ertrag, der ihr nicht spezifisch angehört. Sie kann durch ihr Wesen, den Grund der

Einheit des Erkennens immer höher zu suchen, dem Bestreben nach Weltanschauung *Wege weisen*, indem sie das Denken, wenn es nach Weltanschauung sucht, vor schnellen Entschlüssen und frühzeitigen Verallgemeinerungen bewahrt. Das Wesen der Philosophie aber ist im Gegensatz zu allen Weltanschauungsansprüchen *Wissenschaft*, Einheit des Wissens, Erkenntnis der Gründe der Mannigfaltigkeit, des Seins, des Erlebens und des Wissens. In ihrer Vollendung wird sie Weltweisheit oder Weltwissen sein und über allen, jenseits aller subjektiven weltanschaulichen Synthesen stehen, die selbst alle nur Gründe für sie sind, zur absoluten Einheit des Wissens aufzusteigen.

Dritter Abschnitt.

Philosophie und Geschichte der Philosophie.

Ist es, wie wir sehen, von der Wissenschaft und vom Leben aus nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, den Begriff und das Wesen der Philosophie abzusondern und so zu formulieren, daß ihre spezifische Eigenheit hervortritt, so bleibt doch noch übrig, dem Grunde der Gegensätzlichkeit innerhalb der einzelnen philosophischen Systeme nachzugehen. Erst dadurch wird klar werden, daß trotz der mannigfachen Wege, die das philosophische Denken eingeschlagen hat, ihr eigentliches Wesen als Wissenschaft von den letzten Einheitsprinzipien alles zum Wissen gelangenden Erlebens stets das Gleiche geblieben ist. — Gegen die Forderung, daß Philosophie als Wissenschaft sich immer gleich geblieben, steht die unleugbare Tatsache, daß sich das philosophische Denken seit Jahrtausenden in großen, einander feindlichen Systemen auswirkte, die scheinbar jedes für sich ab ovo den Gedankengang und die Problemstellung zu beginnen versuchen. Schon in der griechischen Philosophie treten die Verschiedenheiten der philosophischen Problemstellungen und -lösungen so stark hervor, daß sie kaum in einen inhaltlichen Zusammenhang gebracht werden können. Dies ist gerade für die großen Philosophenschulen Griechenlands und der hellenistischen Zeit von außerordentlicher Bedeutung und umso bemerkenswerter, als diese Gegensätze zum Teil trotz der persönlichen Berührung der Philosophen immer größer wurden und sich trotz der lebhaft gepflogenen Diskussion nicht beheben ließen. Im Gegenteil, zwischen den Gedankengängen des Sophisten Sokrates, des Platon, des Aristoteles bestehen so schroffe

Unterschiede, daß es kaum gelingen dürfte, diese drei Gedankengruppen inhaltlich miteinander zu vereinigen. Dagegen ist unleugbar, daß die drei von Sokrates, Plato und Aristoteles begründeten Gedankenschulen äußere und innere Beziehungen zueinander haben, daß bei Platon sokratische Gedanken mit eingegangen sind und umgeprägt wurden, daß Platons philosophische Ansichten für Aristoteles Anregungen gewesen, die ihn allerdings zum Teil von seinem Lehrer Sokrates fortführten, und daß Aristoteles wiederum bis weithinein in die mittelalterliche Philosophie Denkmöglichkeiten bewirkt hat.

Vergleicht man die großen in sich abgeschlossenen und gleichwertig nebeneinander stehenden philosophischen Systeme, die die Geschichte der abendländischen Kulturen hervorgebracht hat, ohne Rücksicht auf diese Beziehungen als besondere Formungen der Wahrheit untereinander, dann erhält man den Anblick von künstlichen und kunstvollen Gedankengefügen, Begriffsdichtungen, die dazustehen scheinen, wie die Dichtungen und Kunstschöpfungen aller Zeiten. In ihnen lebt individuell geformt die Tendenz, zur letzten Einheit des Wissens, zum letzten Prinzip der Wahrheit zu kommen, das aus der Mannigfaltigkeit des Erlebens abgeleitet, oder aus dem die Mannigfaltigkeit des Erlebens und des Wissens deduziert wird. Aber ebenso, wie sich der Literatur- und Kunsthistoriker abmühen, die scheinbar ganz aus dem individuellen Leben emporgewachsenen Kunstschöpfungen nach ihren zeitlichen Bedingungen zu begreifen, so hat der Historiker der Philosophie, selbst wenn er annehmen sollte, die philosophischen Systeme wüchsen ebenso individuell und vereinzelt auf, seine Aufgabe darin, ihre besondere zeitliche Struktur, den in ihnen lebendig gewordenen Inhalt und die individuelle Formung der Wahrheit aufzudecken, die Zusammenhänge darzulegen, die zwischen der philosophischen Leistung, dem Träger der philosophischen Gedanken und den zeitlichen Umständen bestehen.

Wie sehr es nun aber auch berechtigt sein mag, in Analogie mit den Leistungen der Kunst, die großen Systeme

in ihrer philosophischen und systematischen Einzelformung zu betrachten, so wenig würde diese Betrachtungsart in vollem Maße den Ansprüchen der Philosophie gerecht werden. Denn Philosophie ist, wie wir sahen, nicht Kunst und individuelles Erleben, sondern *Wissenschaft*, die den Anspruch erhebt, Wahrheit allgemeingültig und notwendig zu formen. Nicht in der systematischen Formung irgendwelcher, wenn auch noch so konsequent durchgeführten *Überzeugung*, nicht in der Systembildung erschöpft sich das Wesen der Philosophie, sondern in dem Aufstieg vom Erleben und Wissen zum allgemeinen Prinzip des Erlebens und Wissens. Dieser Aufstieg ist mit Ernst nur möglich vom ganzen Umkreis des Erlebbaren aus, und wenn er zur philosophischen Wahrheit, zur letzten Erkenntnis führen soll, nur so, daß alle Versuche, diesen immer gleichen Gang zu tun, in jedem einzelnen neueren Versuche repräsentiert und aufgehoben werden. Gewiß ist es denkbar, daß in irgendeinem philosophischen System die Ansicht, die Überzeugung lebendig wird, daß das letzte Prinzip der Deutung und der Wahrheit gleichsam intuitiv erfaßt, erlebt, ergriffen ist. Alsdann ist das Interesse des Historikers zunächst mit Recht an die individuelle *Anwendung* dieses Prinzips als Deutungsmomentes und als systembildenden Faktors geheftet; aber dann hängt doch das System zugleich in den Angeln der Zeit und der durch die Zeit bedingten Persönlichkeit und bewegt sich *gegen* den Bestand der *bisher* geltenden philosophischen Wahrheit. Der Historiker der Philosophie hat eine Aufgabe, die naturgemäß auf das allerengste mit seiner Auffassung vom Wesen der Philosophie überhaupt verknüpft ist. Die Tatsache der „Geschichte der Philosophie" als einer bestehenden und die Philosophie selbst beherrschenden Wissenschaft wird damit ein zwingender, ein unentfliehbarer Grund, das Wesen der Philosophie, das wir vom Wissen und der Wissenschaft aus und gegenüber dem Leben und den Lebensanschauungsbedürfnissen begrifflich festlegen konnten, von einer neuen Seite aus zu erkennen. Die *Geschichte der Philosophie* als eine bestehende

Wissenschaft gibt neue Gesichtspunkte und Richtlinien, das Wesen der Philosophie in seiner allgemeinen Struktur zu erfassen.

Wenn man die zahlreichen historischen Darstellungen der Philosophie namentlich des 19. und des 20. Jahrhunderts betrachtet, so kann der Beobachtung nicht entgehen, daß alle diese Darstellungen in sehr wesentlichen Punkten übereinstimmen, in wesentlichen Punkten aber auch weit untereinander differieren. Die Gründe der Einigkeit sowohl wie die der Uneinigkeit unter den Historikern der Philosophie liegen einerseits in den Auffassungen über den eigentlichen Sinn und die daraus entspringende Methode der Geschichte der Philosophie und andererseits, auch bei einigermaßen übereinstimmenden Ansichten über das Wesen der Philosophie, in den Auffassungen über die eigentliche *Methode der philosophischen Wissenschaft* selbst. Diese Gründe gehen naturgemäß de facto ineinander über und lassen sich nur in abstracto voneinander scheiden.

Einigkeit herrscht unter den Historikern der Philosophie für das gesamte Gebiet der Philosophie vornehmlich in zwei Punkten: Erstens kehren in allen historischen Darstellungen der Philosophie gewisse Namen übereinstimmend wieder, und auch darüber ist kaum ein Zweifel, welche Philosophen in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit Philosophierender die eigentlichen *Führer* gewesen sind. Zweitens sind alle Historiker der Philosophie davon überzeugt, und diese Überzeugung gehört wesentlich zum Begriffe der Geschichte der Philosophie, daß innerhalb der zeitlichen Absolge der philosophischen Systeme eine *Entwicklung* zu konstatieren ist. Keiner der zahlreichen Historiker der Philosophie leugnet neben dem feststellbaren Neben- und Hintereinander ein durch die Zeit oder durch die Probleme gebotenes *Ineinander* der philosophischen Systeme, so schroff sie sonst in der *Wertung* systematischer Gedanken einander gegenüberstehen mögen. Aber über die Art, den Sinn dieser Entwicklung herrschen die mannigfachsten Auffassungen, in denen sich die einzelnen Darstellungen

der Geschichte der Philosophie charakterisieren und eigene philosophische Auffassungen sichtbar werden lassen.

Es kann hier natürlich nicht versucht werden, die Arten dieser Auffassung zu beleuchten oder auch nur zu konstatieren, aber es gehört zum Verständnis des Wesens der Philosophie und ihrer Geschichte, die *Hauptarten* dieser Auffassungen sich verständlich zu machen, eben weil sie auf das allerengste verknüpft sind mit der Auffassung vom Wesen der *philosophischen Methode*, der Art, wie die Philosophie, deren Wesen wir als feststehend betrachten, zu ihren Resultaten kommt. — Es sind vor allen Dingen *vier* Auffassungen, die in der Blütezeit der Geschichtsschreibung auf dem Gebiete der Philosophie sich nebeneinander behaupten und die wertvollsten Überblicke über die Gesamtleistungen der Philosophie hervorgebracht haben:

Die *erste* Auffassung von dieser Entwicklung philosophischer Systeme ist schon kurz angedeutet: Sie behauptet, daß das philosophische Denken individuell gefärbt ist, aus individuellen Gründen entspringt, daß der Aufstieg von der Besonderheit des Erlebens und Wissens zum letzten Grund der Wahrheit individuelle Überzeugungen zum eigentlichen Grunde habe. Sie erblickt in der philosophischen Leistung *nur* die individuelle Fassung des als allgemein geglaubten Prinzipes; die konsequente Art der Durchführung dieses Prinzipes ist für sie das eigentlich Wesentliche und Interessante. Und wie kein Individuum allein aus sich heraus begreiflich ist, sondern erst verständlich wird durch den Hinblick auf die Allgemeinheit, die Gesamtkultur, in der es steht, so ist vor allen Dingen das philosophierende Individuum, das diese Gesamtkultur unter einem Erkenntnisprinzip zu fassen versucht, sowie die von ihm eingeschlagenen Wege nur verständlich durch die Betrachtung der kulturellen Lage, in der es lebt. Die eigentliche Entwicklung philosophischer Auffassungen wird damit als in der Entwicklung der allgemeinen, kulturellen, menschlichen Verhältnisse enthaltend gedacht. Die Aufgabe des Historikers der Philosophie von diesem Standpunkte aus ist die, zu zeigen,

wie sich aus den individuellen Zuständen des philosophierenden Individuums und seinen Beziehungen zur allgemeinen Kultur seine philosophischen Ansichten entfalten. Die eigentliche Entwicklung und historische Auffassung der philosophischen Probleme ist zugleich eine Entwicklung und Darstellung der geistigen Struktur der Gesamtkultur. Die aus dem individuellen Leben hervorgehenden philosophischen Lösungsversuche münden in die allgemeine Kultur und erwecken in ihr neue Versuche, die gleichen Probleme zu lösen. Jedes philosophische Individuum ist von diesem Gesichtspunkt aus *bedingt* durch die Zeit und nur begreiflich aus seinen Lebensbedingungen; es ist aber auch zugleich Bedingung für die Zeit, es löst zeitliche Wirkungen aus, die rein philosophisch darin bestehen, daß die Probleme neu gefaßt und die Lösungen neu geformt werden. Bei dieser Auffassungsart vom Wesen und vom Sinn der Geschichte der Philosophie und der Philosophie selbst finden wir die Berichte über die Lebens- und Zeitumstände der Philosophen ausführlich behandelt und die Problemlösungen gleichsam umschlossen von den Lebensumständen. Diese Art der Darstellung der Geschichte der Philosophie ist eine der ältesten und immer wiederkehrenden Formen der Geschichtsschreibung.

Eng verwandt mit dieser Ansicht vom Sinn der „Geschichte der Philosophie" und der in ihr repräsentierten Überzeugung von einer steten Entwicklung philosophischer Probleme ist die *zweite*, weitverbreitete und literarisch dokumentierte Auffassung. Sie behauptet, daß es eigentlich immer die gleichen philosophischen Probleme sind, die in der allmählichen Entwicklung des *Denkens überhaupt* auftauchen. Nur die Intensität, mit der diese Probleme aufgegriffen, und die Art, wie sie gelöst werden, ist in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Philosophen verschieden. Bedingt sind die Lösungen durch den immer wieder feststellbaren und für das Verständnis der Problemlösung notwendig festzustellenden *Zusammenhang* der Problemlösungen untereinander. Diese Auffassung vom Wesen der Geschichte

der Philosophie verbindet mit der Überzeugung von einer allmählichen Entwicklung des Denkens die andere von dem inneren Zusammenhang aller Problemlösungen. Die Geschichtsschreibung über die Philosophie, die auf diesem Grunde beruht, läßt die persönlichen Verhältnisse der Philosophen stärker in den Hintergrund treten, spürt aber umso fleißiger alle nur möglichen zeitlichen Zusammenhänge der einzelnen Gedankengänge auf, und es gehört mit zu den wesentlichsten Entdeckungen dieser Geschichte der Philosophie, festzustellen, daß sich Gedankengänge dieses oder jenes Philosophen hier oder dort wiederfinden. Von diesem Interesse geleitet, ist eine ungeheure philosophische oder, besser gesagt, philosophiegeschichtliche Literatur entstanden, die bis ins kleinste die einzelnen Steinchen der einzelnen Systeme aus allen Gegenden des Denkens zusammenträgt und Beziehungen sachlicher Natur unter den scheinbar vereinzelten und individuell denkenden Philosophen herzustellen unternimmt.

In einem schrofferen Gegensatz als diese beiden Richtungen untereinander steht die dritte Auffassung vom Wesen der Geschichte der Philosophie zu beiden. Sie geht aus von der Überzeugung, daß letzthin doch nur eine Lösung der philosophischen Probleme möglich ist, woher diese auch immer ihren Ursprung und Inhalt nehmen mögen, und betrachtet alle Lösungsversuche mit mehr oder weniger Verständnis für die individuelle Formung unter dem Gesichtspunkte, wie weit sie sich dieser letzten einen Wahrheit nähern. Alles Individuelle gilt für den Historiker der Philosophie, der auf diesem Standpunkte steht, gewissermaßen als Grund des Irrtumes innerhalb des philosophischen Denkens. Es ist selbstverständlich und durch die modernen Untersuchungen über die Methode der Geschichte immer klarer geworden, daß kein Historiker alles das nachzuerzählen hat, was überhaupt geschehen ist, sondern daß er aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Geschehenen nach gewissen Gesichtspunkten auszuwählen und darzustellen hat. Für den Historiker der Philosophie im Sinne der ersten von uns besprochenen Auffassung ist dieses

Prinzip der Auswahl die Konsequenz bei der Durchführung eines individuellen Prinzips und der Umfang des Gebietes, für welches dieses Prinzip geltend gemacht wurde. Für den Historiker der Philosophie im zweiten Sinne ist dieses Prinzip der Auswahl die philosophische Wirksamkeit von Deutungsversuchen und Deutungsprinzipien. Endlich für den Historiker der Philosophie im vorliegenden dritten Sinne ist dieses Prinzip der Auswahl die Verwandtschaft der einzelnen Lösungsversuche mit den als letztens richtig geglaubten philosophischen Überzeugungen des Historikers der Philosophie selbst. Die „Geschichte der Philosophie" wird damit die Repräsentantin der einzelnen Entwicklungsphasen des Denkens bis zu einem zeitlichen festgelegten Punkte.

Bis zur schroffen Konsequenz wird diese letztere Auffassung gebracht dort, wo in den Entwicklungsgang des Denkens Notwendigkeit hineingedacht und diese Notwendigkeit als feststellbares Prinzip verfolgt wird. Diese vierte Auffassung hat ihre schroffste und einseitigste, aber auch konsequenteste und systematisch interessanteste Vertretung in Hegel gefunden, dessen „Geschichte der Philosophie" zugleich ein System des gesamten philosophischen Denkens und ein System des eigenen Denkens geworden ist. Hegel suchte die Überzeugung zu begründen, daß sein System der Philosophie das letzte und das eigentliche System der Philosophie sei. Er war weiterhin der Überzeugung, daß dieses System der Philosophie das eigentliche System der objektiven Philosophie, ein Kanon und ein System objektiv philosophischer, aller subjektiven Ansichten baren Sätze sei. Damit mußte er die Überzeugung verbinden, daß in seinem Systeme das Denken überhaupt einen Kulminationspunkt erreicht habe, der im Wesen des Denkens und jenseits aller subjektiven Formungen des Denkens lag. Über Hegels „Geschichte der Philosophie" lagert deshalb die feste Einsicht, daß sich in der Geschichte der Philosophie ein im Denken angelegter Prozeß der Entwicklung offenbart, und zwar der Prozeß, den die Logik oder Philosophie des Denkens als substantiell für das

Denken festzustellen hat. Jedes einzelne, in der Geschichte des Denkens aufgetauchte System der Philosophie nimmt deshalb einen notwendigen Punkt in der Entwicklung des absoluten Denkens ein. Die Geschichte der Philosophie ist von hier aus gesehen nicht nur die Geschichte von den notwendigen Irrungen, sondern auch von den notwendigen Etappen der Entwicklung vom Anbeginne bis zum letzten Systeme selbst.

Wir sehen hinter all diesen Auffassungen über das Wesen der „Geschichte der Philosophie" sich bestimmte Ansichten über das Wesen der Philosophie selbst, bzw. über die Wege verbergen, die die Philosophie einzuschlagen hat, um ihr Wesen und ihren Begriff zu erfüllen, zu allgemeingültigen und notwendigen Resultaten zu gelangen. Die „Geschichte der Philosophie" als die Wissenschaft von den vorhandenen Versuchen des menschlichen Geistes, zum letzten Prinzip der Wahrheit zu kommen, ist selbst damit zugleich eine demonstrative Wissenschaft von den mannigfachen Methoden der Philosophie. Sie rechnet mit der Mannigfaltigkeit nicht nur der eingeschlagenen Wege, sondern mit einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit möglicher Wege, die teils im Individuum des Philosophen, teils im Denken selbst ihren Grund haben. Sie steht auf dem überzeugungsmäßigen Grunde, daß die unübersehbare Mannigfaltigkeit dieser Wege und die daraus fließende Mannigfaltigkeit von Systemen keine Instanz gegen den einheitlichen Begriff der Philosophie an sich ist. Somit verweist die „Geschichte der Philosophie" als die Wissenschaft von den mannigfaltigen Wegen des philosophischen Denkens selbst auf die Betrachtung der Methode der Philosophie, die, obwohl das Wesen der Philosophie ein konstantes ist, eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten in sich tragen muß.

Vierter Abschnitt.

Die Methode der Philosophie.

Es ist nicht verwunderlich, daß bei der Aufgabe, die die „Geschichte der Philosophie" in jeder der verschiedenen Formen zu lösen unternimmt, häufig, und zwar gerade von der Geschichte der Philosophie selbst, der Anspruch erhoben worden ist, die „Geschichte der Philosophie" sei die eigentliche Lehrmeisterin der Philosophie. In der Tat sind die Lehrbücher der Geschichte der Philosophie, die darzutun unternehmen, was in aller Welt an philosophischen Systemen gewachsen ist, treffliche „Einführungen" in die Philosophie und dort, wo sie den Gesichtspunkt der Auswahl erkennen lassen, die besten Rechtfertigungen für die unleugbare Tatsache, daß mannigfache philosophische Wege mit allem Nachdruck und mit allem Recht beschritten worden sind. Um sich aber das Wesen der Philosophie und ihrer Methode deutlich zu machen, genügt diese Rechtfertigung aus der Geschichte der Philosophie, die zunächst nur auf die Tatsache hinweist, nicht, sondern es muß im Begriffe der Philosophie, als einer notwendigen Wissenschaft selbst der Grund dafür gefunden werden können, daß ihre Wege mannigfaltig sind.

Wir erinnern uns, daß wir, als wir die Philosophie als Wissenschaft bezeichneten, uns bewußt wurden, daß Wissenschaft nicht nur eine Dokumentation des in der Menschheit lebendigen Wissenstriebes, sondern auch zugleich die vornehmste Dokumentation der Wissensgrenzen, der Bedingtheit des Wissens ist. Was von jeder Wissenschaft gilt, das gilt auch von der Philosophie als Wissenschaft. Auch die Philosophie als Wissenschaft von den letzten Prinzipien des Erlebens und des Wissens hat ihre Bedingungen, ihre Grenzen ihre

letzten Annahmen. Ihre Wege, ihre Methoden sind ebenso wie in allen anderen Wissenschaften bedingt durch ihr Erkenntnisziel und durch die ihr verfügbaren Mittel, dieses Erkenntnisziel zu erreichen. —

Machen wir uns, um die Methode der Philosophie als einer besonderen Wissenschaft zu verstehen und die in ihr platzgreifende Mannigfaltigkeit von Wegen als in ihrem Wesen liegend zu erkennen, in aller Kürze die Verhältnisse gleicher Art in den drei anderen großen Wissenschaftsgruppen deutlich, in Mathematik, Naturwissenschaft und Geschichte. Was wollen Mathematik, Natur- und Geschichtswissenschaft, welche Mittel stehen ihnen zur Verfügung, um das Gewollte zu erreichen? Auf welchen Wegen erreichen sie ihre Erkenntniszwecke? Es sei erwähnt, daß die Klarstellung dieser besonderen Wege in den Einzelwissenschaften einen großen Teil der modernen philosophischen Spekulation einnimmt und daß wir — allerdings notgedrungen, um uns das Wesen der Philosophie deutlich zu machen — hier einmal vorausgreifen müssen, um zum ersten Ziel einer Einführung in die Philosophie zu kommen.

a) Die Mathematik ist die Wissenschaft von den Größenverhältnissen. Als Geometrie untersucht sie die Verhältnisse räumlicher Größen, als Arithmetik die Verhältnisse aller möglichen nicht-räumlichen Größen überhaupt, die durch Zahlen bezeichnet werden. Das Erkenntnisziel der Mathematik ist also die Feststellung aller nur möglichen Verhältnisse und Beziehungen von Raumgrößen untereinander und von Größen überhaupt, für die die Zahl das Schema und Symbol ist. Das Mittel, vermöge dessen sie zu ihren Resultaten kommt, ist die Demonstration der Raumgrößen in einem möglichen Bewußtsein der Anschauungen und die synthetische Beziehung von Zahlengrößen aufeinander in einem das zeitliche Verhältnis der Folge, der Sukzession anerkennenden Bewußtsein. Um sich eines Erkenntnisfortschrittes und der allgemeinen Anerkennung seiner Resultate zu versichern, schafft sich der Mathematiker Gewißheit über das Vorhandensein, die Anerkennung und die besondere Art eines allgemeinen Raum- und Größenbewußtseins durch allgemeine, letzte, von allen Mathematikern anzuerkennende Grundsätze (Axiome.) Über diese Grundsätze hinaus geht die Spekulation und die wissenschaftliche Tätigkeit des Mathematikers nicht. Das eigentliche Gebiet seiner Tätigkeit sind die dem Raumbewußtsein und dem Größenbewußtsein überhaupt deutlich zu machenden Folgerungen aus diesen allgemeinen, notwendig anzuerkennenden und anerkannten Grundsätzen. Wer die Axiome der Mathematik anerkennt, muß auch die Folgerungen der mathematischen Lehrsätze zugeben. Wer die mathematischen Axiome nicht zugeben kann, steht jenseits aller Mathematik und dem von ihr vorausgesetzten Raum- und Größenbewußtsein. Zu diesen letzten Grundsätzen, in denen sich der Mathematiker des Vorhandenseins eines Raum- und Größenbewußtseins, auf dem allein er bauen kann, versichert, gehören beispielsweise für die Geometrie die Axiome: „Zwischen zwei Punkten in der Ebene ist nur eine gerade Linie möglich", „zwischen zwei Punkten ist die gerade Linie die kürzeste Verbindung", „in jedem Dreieck sind nur drei Winkel möglich, die von drei Seiten eingeschlossen werden". Für die Arithmetik sind solche Axiome beispielsweise: „$a = a$", d. h. jede Größe ist sich selber gleich, „$a + b > a$", d. h. jede Summe von Größen ist größer, als jede einzelne in ihr vorkommende Größe. In diesen Axiomen, wie gesagt, versichert sich der Mathematiker des vorhandenen Größen- und Raumbewußtseins, dessen er unbedingt bedarf, um weiterzufolgern; ist er dieses Größen- und Raumbewußtseins einmal gewiß, so genügt der ständige Appell daran, um alle Verhältnisse deutlich zu machen, die über Größen möglich sind. Das fruchtbare Mittel, den Erkenntnisfortschritt des Mathematikers zu unterstützen, ist in der Geometrie die Demonstration der Folgerung in der sinnlichen Anschauung. So folgt der Satz, daß im Dreieck die Summe der Winkel gleich zwei Rechten ist, nicht etwa aus dem Begriffe des Dreiecks und der logischen Analyse alles dessen, was in diesem Begriffe an

Merkmalen gedacht ist, sondern aus der Raumanschauung des Dreiecks oder doch aus dem Raumbewußtsein, das den Begriff des Dreiecks muß begleiten können, dessen sich der Mathematiker in den Axiomen der Geometrie versichert hat. So folgen die Sätze „3+4=7", „3×3=9" nur dann mit aller Notwendigkeit, wenn das Größenbewußtsein der Arithmetik vorhanden ist, das in den Axiomen der Arithmetik fest umschrieben ist.

Also erstens: für ein Raum- oder Größenbewußtsein, das sich nicht auf die Axiome der Arithmetik festlegen kann, sondern andere Grundsätze als ihm eigen und sein Wesen bezeichnend anerkennen müßte, gilt die Mathematik nicht. Zweitens: um die Frage, ob die von der Mathematik geforderte Raum- und Größenanschauung absolut, d. h. auch ohne die Bedingungen des nun einmal vorhandenen menschlichen Bewußtseins gilt oder nicht, kümmert sich der Mathematiker ebensowenig wie um die Frage, woher die mathematische Anschauung kommt, ob sie aus der sinnlichen Erfahrung abgeleitet ist, oder ob sie eine im Gemüte bereitliegende Form und Grundbedingung aller sinnlichen Anschauung ist. Die Mathematik geht, seitdem sie sich ihrer Methode bewußt ist, unbeirrt von den Axiomen des Größenbewußtseins abwärts in alle Folgerungen, die niemals logische Folgerungen aus den Begriffen, sondern stets mathematische Folgerungen aus der Raumanschauung und dem Größenbewußtsein sind.

b) Auch die Naturwissenschaft hat ihre eindeutigen Erkenntnisziele, ihre Erkenntnismittel und ihre Erkenntnismethoden. Das Ziel der Naturwissenschaft ist, die als außerhalb des Ich erlebte, die dem Ich gegenüber fremde Natur, die Erscheinungen, unter Regeln, unter bestimmte Gesetze zu bringen. Alles, was noch außerhalb der von der Naturwissenschaft festgestellten Gesetze steht, ist für den Naturwissenschaftler notwendige Aufgabe. Dabei handelt es sich genau so wie beim Mathematiker um eine ganz bestimmte, durch letzte Voraussetzungen umschriebene Gesetzgebung und

um ganz bestimmte Bedingungen, die für den Naturwissenschaftler gelten, wenn überhaupt Naturwissenschaft als eine bestimmte Erkenntnisart existieren soll. Diese naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit hat darin ihre Eigentümlichkeit, daß alle Gesetze, alle Gründe der gesetzmäßigen Geltung im Umkreise der als Nicht-Ich erlebten, erfahrbaren und wahrnehmbaren Welt liegen. Die naturwissenschaftliche Gesetzgebung, unter die alle Erscheinungen zu bringen sind, behauptet axiomatisch: erstens, daß alle Erscheinungen der erlebbaren Welt in einem gegenseitigen Wechselverhältnis stehen; zweitens, daß alle erlebbaren Erscheinungen ursächlich durch andere erlebbare Erscheinungen bedingt sind; drittens, daß Ursache und Wirkung innerhalb der Erscheinungswelt stets gleichartig sind. Den Naturwissenschaftler interessiert nicht der Wert der Erscheinungen, sondern nur die Beziehung der Erscheinungen als Ursache und Wirkung untereinander. Den Naturwissenschaftler kann auch die Frage nicht beschäftigen, ob die Welt eine jenseits ihrer selbst gelegene Ursache habe; er würde seinen eigenen Boden, d. h. den Boden der naturwissenschaftlichen Forschung verlassen, wenn er jenseits der Erscheinungen eine letzte Ursache annähme; denn es ist ja gerade seine Aufgabe, auch die einmalige Ursache als bedingt durch gleichartige Wirkung zu erkennen. Wie der Mathematiker an das Anschauungs- und Größenbewußtsein ständig appellieren muß und dieses allein die Gründe der Geltung mathematischer Sätze hergibt, so appelliert der Naturwissenschaftler an das Bewußtsein einer an die Axiome der Naturwissenschaft, der Kausalität, der Wechselwirkung gebundenen Erkenntnisart. Räumt die Axiome der Mathematik fort und ihr räumt mit der Mathematik selbst auf! Schafft den Satz von der absoluten Geltung des Verhältnisses von gleichartiger Wirkung und Ursache beiseite und ihr negiert das gesamte Gebiet der Naturwissenschaften! Nur wer die Erkenntnis ausnahmslos geltender bestimmter Verhältnisse von gleichartiger Ursache und Wirkung will, will naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Woher aber

die Geltung kausaler Verhältnisse oder des Kausalgesetzes kommt, ist eine Frage, die weit die gewollte Erkenntnis des Naturwissenschaftlers überschreitet. Selbst dort, wo der Naturwissenschaftler das Verhältnis von Ursache und Wirkung, wie z. B. in der Psychologie, zum Gegenstande seiner Untersuchung zu machen scheint, wendet er bereits den Grundsatz der Kausalität an, um bestimmte ursächliche Verhältnisse festzustellen. Das Erkenntnisziel der Naturwissenschaft besteht also darin, die Gesamtheit der dem Erleben zugänglichen Erscheinungen unter bestimmte ursächliche Gesetzmäßigkeiten zu bringen — wobei die Geltung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung als Axiom vorausgesetzt ist — jeden scheinbar noch so abnormen Fall unter geltende bestimmte Gesetze einzuordnen oder in ihm immer wieder feststellbare, hier zum erstenmal sichtbar gewordene Gesetzmäßigkeiten zu erkennen. Die Erkenntnisbedingung ist die Geltung der naturwissenschaftlichen Axiome. Die Erkenntnismethode ist einerseits das Experiment, als das künstliche Mittel die Erscheinungen in eine gewollte Beziehung zu bringen, aus denen eine gesetzmäßige Beziehung demonstriert werden kann, anderseits die Hypothese, die der wirklichen Beziehung von Erscheinungen vorausgreift, um sie später experimentell zu wiederholen und zu belegen. Das Erkenntnisgebiet ist die ganze, dem Ich fremd gegenüberstehend erlebte und empfundene Welt.

c) Weniger klar ist trotz der vielfachen Bemühungen in neuerer Zeit die innere Struktur der Geschichtswissenschaft, einer, wie schon erwähnt, jüngeren Erkenntnisart der menschlichen Geistesgeschichte. Den Naturwissenschaftler — wir reden natürlich nicht vom Spezialisten, sondern von der Idee des Naturwissenschaftlers oder der möglichen Gesamtheit aller Naturwissenschaftler — interessiert das ganze Gebiet der Naturerscheinungen und jede darin vorkommende Einzelheit von dem Gesichtspunkte aus, sie unter Naturgesetze zu bringen. Selbst in den Teilen der eigentlichen Naturwissenschaft, wo es sich offensichtlich darum

handelt, den Ablauf einer Entwicklungsreihe aufzuweisen, wie in den entwicklungsgeschichtlichen Teilen der Anthropologie, der Biologie, der Geologie usw. ist die eigentliche Tendenz nicht die Feststellung eines einmaligen Ablaufes, sondern die Feststellung von Entwicklungsgesetzen, die an dem einmaligen Ablauf sichtbar werden und deutlich hervortreten. Die eigentlichen historischen Teile der Naturwissenschaft sind nur glückliche Illustrationen einer immer wieder von neuem aufzuspürenden naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit. — Man hat in Hinsicht auf diese in der Naturwissenschaft lebendige und ihr eigentliches Wesen bestimmende Tendenz die Naturwissenschaft glücklich eine nomothetische Wissenschaft genannt und dagegen der Geschichtswissenschaft die Bezeichnung einer idiographischen Wissenschaft gegeben, d. h. sie als Wissenschaft bezeichnet, die das Einzelne, das Einmalige, die einzelne Entwicklungsreihe als einmal gewesen und nie wiederkehrend festzustellen und zu beschreiben hat.

Es ist zweifellos, daß jeder einzelne Naturwissenschaftler vermöge der Begrenztheit des menschlichen Erkennens immer nur einen kleinen Ausschnitt aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Erscheinungen naturwissenschaftlich behandeln kann. Prinzipiell aber unterliegt jede Erscheinung einer naturwissenschaftlichen Behandlungsart und prinzipiell besteht die Forderung, daß jede einzelne Erscheinung in der Natur unter naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten zu bringen ist. Die Naturwissenschaft hat ihre Erkenntnisaufgabe als solche erfüllt, wenn einmal der Zeitpunkt kommen sollte, wo jede Einzelheit der erlebbaren Mannigfaltigkeit eingestellt ist in den Gesetzeskanon der Naturwissenschaft. Wertgesichtspunkte als Auswahlprinzipien aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit kommen also innerhalb der Naturwissenschaft nur insofern in Betracht, als der einzelne Naturwissenschaftler, durch die im menschlichen Wissen liegende Begrenztheit bedingt, innerhalb eines bestimmten Gebietes und für ein bestimmtes Erkenntnisziel seiner Interessen eine Auswahl in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit treffen kann

und muß, um in ihr einseitig die Momente zu ergreifen, die er unter ein bestimmtes Gesetz bringen will, an denen er ein bestimmtes Gesetz als geltend zu demonstrieren versucht. So interessieren beispielsweise den Chemiker nur die Momente innerhalb der ganzen Fülle der Naturbegebenheiten, die seinen chemischen Experimenten und Hypothesen Nahrung geben, den Geologen interessiert die Pflanzenwelt, das eigentliche Gebiet des Botanikers, nur, soweit als er in ihr Aufschlüsse über den Entwicklungsgang, das Alter und die Abfolge der Gesteinsarten usw. bekommt; die ganze Fülle von sonstigen Problemen, die dem Botaniker die Pflanzenwelt bietet, scheidet für ihn völlig aus. — So können wir, von außen die Naturwissenschaften betrachtend, aus subjektiven, allgemein kulturellen oder sonstigen Gesichtspunkten Wertunterschiede für die einzelnen Gebiete oder für die einzelnen Resultate machen, Wertungen, die jenseits des Forschungsganges und der Methoden der Naturwissenschaft selbst gelegen sind. Wir können nach den Beziehungen der naturwissenschaftlichen Ergebnisse zur Medizin, als der Heilwissenschaft der Menschen, fragen, wir können nach Wertgesichtspunkten unterscheiden zwischen den kleinen Spezialgebieten und den Forschungen, die ein großes Zentrum schaffen, aus dem uns Tausende von Erklärungen kommen. Alle diese subjektiven Gesichtspunkte aber und Wertungen innerhalb und außerhalb des wirklichen, menschlich bedingten Betriebes der Naturwissenschaft haben mit dem Wesen der naturwissenschaftlichen Forschung nichts zu tun. Sie sind Zeichen von dem langsamen, allmählichen, nach vielen Richtungen hin bedingten und gebundenen Fortgange unserer Naturerkenntnis, sie verschwinden als unwesentlich gegenüber den letzten Zielen der Naturerkenntnis.

Ganz anders steht es mit der Geschichtswissenschaft, die wir deshalb in immerwährendem Rückblick auf die viel ältere Naturwissenschaft betrachten müssen, weil ihr infolge ihrer Jugend stets von neuem gerade von der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung her der Anspruch auf die Möglichkeit,

wissenschaftliche, d. h. allgemeingültige und notwendige Resultate zu erzielen, bestritten wird. Was will die Geschichtswissenschaft als Ganzes, ihren Idealen, ihrem Begriffe, ihrem letzten Ziele nach? Und was hat der einzelne Historiker, soweit er Wissenschaftler ist, zur Verwirklichung dieses Begriffes beizutragen? Welcher Mittel und welcher Methoden bedient sich der Historiker, um sein Erkenntnisziel zu erreichen?

Die Geschichtswissenschaft ist, im Gegensatze zu Mathematik und Naturwissenschaft, die Wissenschaft, die den Menschen als eine besondere Gattung und als einen, vom Menschen selbst als dem wissenschaftlich tätigen Individuum aus gesehenen, höheren und wertvolleren Typus der Unermeßlichkeit der Natur gegenüber in die Mitte wissenschaftlicher Betrachtung stellt. Nur was sich auf menschliche Verhältnisse bezieht, gilt dem Historiker als wertvoll genug und als Ziel, es der Unkenntnis zu entreißen und zum Wissen zu machen. Die Grundvoraussetzung, das Axiom aller Geschichtswissenschaft ist, daß der Mensch und die im Menschen repräsentierte Menschheit ein Wert sei, dessen Verhältnisse im einzelnen wissenswert sind. Das ist die Grundvoraussetzung, ohne sie gibt es keine Geschichtsforschung. Ob sie richtig oder falsch, ist dem Geschichtsschreiber ebenso gleichgültig, wie dem Naturwissenschaftler die Frage nach dem Rechte der Geltung des Kausalgesetzes und dem Mathematiker die Frage nach dem Woher der Raumanschauung und des Größenbewußtseins.

Aber was heißt es, die menschlichen Verhältnisse zum Gegenstande, zum Erkenntnisziel einer Wissenschaft erheben? Macht nicht auch der Mediziner, der vergleichende Anatom, der unter allen Tiergattungen gerade auch die Menschengattung betrachtet, der Anthropologe, der in die Entwicklungsreihe aller Organismen auch die Menschheit als eine organische Einheit einstellt, den Menschen und die Menschheit zum eigentlichen Inhalte seiner Forschung? Gewiß, aber eben wie er dies tut, beleuchtet das Wesen der Geschichte und ihren Gegensatz zur Naturwissenschaft. Für den Naturwissenschaftler

ist und bleibt der Mensch ein beliebiges Moment innerhalb der Naturerscheinungen, das, um naturwissenschaftliche Erkenntnis zu werden, unter Naturgesetze zu bringen ist. Der einzelne Mensch und die Gattung Mensch sind nur Glieder einer Kette und alles „Besondere", „Einzelne" am Menschen interessiert den Naturwissenschaftler nur so weit, als es auf die Gesetze bezogen werden kann, die er in der Natur geltend weiß, oder Grund zur Erkenntnis neuer Gesetze gibt. Der Mensch „Goethe" z. B. löst sich in naturwissenschaftlicher Betrachtung in lauter Gesetzmäßigkeiten auf, die in jedem einzelnen Menschen und in der gesamten Natur repräsentiert sind; was an dem vom Gesichtspunkte der Naturwissenschaft aus betrachteten Menschen „Goethe" nicht in jedem einzelnen Menschen vertreten ist, gilt dem Naturwissenschaftler als abnormal, zugleich aber als Aufgabe, in ihm Gesetze geltend zu sehen. Der Mensch „Goethe" ist für den Naturforscher überhaupt kein eigentliches Problem; er will, wenn irgendwo der Mensch „Goethe" in eine naturwissenschaftliche, medizinische, pathologische Betrachtung eingestellt worden ist, nicht wissen, was spezifisch goethisch an diesem Menschen ist, sondern im Gegenteil das, was dem Laien oder sonst einem Betrachter besonderer Natur zu sein scheint, auflösen in die allgemeine naturwissenschaftliche, überall geltende Gesetzmäßigkeit.

Ganz anders der Historiker. Sein eigentliches Gebiet ist offenbar gerade die Besonderheit, die Einmaligkeit der Erscheinungen innerhalb des von ihm in das Zentrum seiner Betrachtung gestellten Werttypus „Mensch". Ihn interessiert nicht, was jeder Mensch mit allen Menschen oder mit der gesamten Gattung lebender Wesen gemeinsam hat, sondern eben das, was er für sich Besonderes hat oder, besser gesagt, welche menschlichen Besonderheiten in ihm sichtbar werden. Ihn interessiert es nicht, die feststellbaren Besonderheiten in Abnormitäten umzudeuten, die noch unter das feste Schema von geltenden Gesetzen zu bringen sind, sondern er sucht diese Einmaligkeiten allerdings aus besonderen historischen

Gründen und in spezifisch historischer Bedeutung mit geschichtswissenschaftlichen Mitteln festzuhalten, darzustellen und zum historischen Wissen zu machen. Gehen hier die Wege von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft weit auseinander, indem der Naturwissenschaftler überall die im Nicht-Ich geltenden naturwissenschaftlichen Gesetze festzustellen unternimmt, der Geschichtswissenschaftler sich für diese Gesetzmäßigkeiten nicht interessiert, sondern unter bestimmten historischen Gesichtspunkten nach Einmaligkeiten und Besonderheiten sucht, so wird der Unterschied erst recht deutlich, wenn wir einsehen, daß nicht nur auf diesem rein methodischen Gebiete, d. h. in der Art und Weise der Behandlung ein und desselben Stoffes, sondern schon im Inhalte, im Gegenstand der Forschung, im Erkenntnisgebiet selbst der Grund absoluter Verschiedenheit beider Wissenschaften liegt.

Wir erinnern uns daran, daß wir die Naturwissenschaft nach ihrem Erkenntnisgebiete die Wissenschaft von der Natur, d. i. die Wissenschaft von der als dem „Ich" fremd gegenüberstehend erlebten Welt, nannten. Hat in der Tat die Geschichtswissenschaft das gleiche Erkenntnisgebiet nur nach anderen Gesichtspunkten zu durchforschen? Hat sie das in diesem Erkenntnisgebiet vorkommende Einmalige festzuhalten und zur Darstellung zu bringen? Wäre sie dann wohl, von der Naturwissenschaft aus gesehen, etwas anderes, als eine Spezialwissenschaft von den abnormen pathologischen Zuständen der Menschheit? Die Geschichte als Wissenschaft wäre alsdann ein Gebiet der Naturwissenschaft, das dem Naturforscher nur den Stoff zuführen würde, seine auf Gesetzmäßigkeiten abzielenden Methoden zur Anwendung zu bringen.

In der Tat liegen die Verhältnisse ganz anders. Während der Naturwissenschaftler die erlebbaren Zustände des Nicht-Ich zu beschreiben und zu erklären hat, setzt der Historiker bei den Leistungen an, die aus dem Erleben oder der lebendigen Idee einer ihrem Leistungsgrunde nach prinzipiell überall und jederzeit gleichen Menschheit stammen. Die Idee eines „Ich", an der jeder ein-

zelne Mensch teilnimmt, teilnehmen kann, zu dem sich jeder einzelne Mensch und die gesamte gewesene, lebende und kommende Menschheit bekennen kann, das sich, aus welchen Gründen nur immer, in alle einzelnen erlebbaren Gruppen und Personen spaltet, umschreibt, begrenzt und bestimmt das Erkenntnisgebiet der eigentlichen Geschichtswissenschaft. Die historische Forscherarbeit setzt also axiomatisch, als letzten unumstößlichen Grundsatz, voraus, daß der als besonderer Werttypus gewertete Mensch einer der Gesamtheit der Menschheit gemeinsamen Idee des Ich entstammt, aus der alle seine Leistungen und die Leistungen der Gesamtmenschheit stammen, soweit sie spezifisch menschlich und für den Geschichtswissenschaftler von Interesse sind. Das Leistungsgebiet dieser ihrer Idee nach identischen Menschheit ist das eigentliche Gebiet des Historikers, während der Naturwissenschaftler, wenn er die Menschheit oder den Menschen zum Gegenstande wissenschaftlicher Betrachtung macht, nicht die spezifisch menschliche Leistung, sondern die physische, anderen Wesen gemeinsame Organisation betrachtet, die Menschheit als dem Nicht-Ich zugemessen wissenschaftlich zerlegt. Die Idee eines Ich, das die gesamte Menschheit betrifft, eines gemeinsamen Leistungsgrundes, der jenseits und über allen natürlichen, den Menschen mit allen anderen Organismen gemeinsamen Erklärungsgründen steht, ist der ideale Grund, auf dem die Geschichte als Wissenschaft sich erhebt. Es ist der Grundsatz, auf dem sie steht, genau wie die Mathematik auf dem Grundsatz eines allgemein geforderten oder vorhandenen Größenbewußtseins und die Naturwissenschaft auf ihrer Forderung nach einem gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen ihre Forschungen aufbaut. Schafft diese Idee eines für alle Menschen geltenden Leistungsgrundes, der nicht im Nicht-Ich gelegen ist, beiseite, und ihr negiert das gesamte Gebiet der Geschichtswissenschaft!

Den Historiker also interessiert aus der übersehbaren Mannigfaltigkeit des Geschehens und des Erlebens nur die

spezifisch menschliche Leistung und alles das, was mit dieser Leistung, sei es als Grund oder als Folge, in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang steht. Alles in der Geschichtswissenschaft ist nur Mittel zu dem Zweck, menschliche Leistungen, Handlungen, Versuche und Erfolge, die spezifische menschliche Betätigung, die sich über der physischen Natur der Menschen erhebt und jenseits der naturwissenschaftlichen Erklärungsmöglichkeiten steht, festzustellen und zu beschreiben. Den Historiker kümmert also aus dem unübersehbaren Reichtum der Gegebenheiten die ganze Fülle von Problemen, die den Naturwissenschaftler in seiner Tendenz fördern, zur Gesetzmäßigkeit, zur Naturnotwendigkeit innerhalb der Erscheinungen zu gelangen, nicht oder doch nur so weit, als sie auf spezifisch menschliches Leisten und Erleben Bezug haben. Ihn interessiert auch nicht der etwa herzustellende und hergestellte Zusammenhang zwischen diesem vom Naturwissenschaftler ergriffenen Nicht-Ich, der Natur, und der menschlichen Leistung, sondern die Art und Weise, die Besonderheiten dieser menschlichen Betätigung sind sein Gebiet. Und wie sich der einzelne Naturforscher aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit naturwissenschaftlicher Möglichkeiten seine Probleme nach subjektiven Gründen auswählt, so tut es auch der einzelne Historiker auf dem großen Gebiete historischer Möglichkeiten. Prinzipiell aber ist ebenso, wie für den Naturwissenschaftler das ganze Gebiet der Natur, so für den Historiker die ganze weite Welt menschlicher Tätigkeit das Feld seiner eigentlichen Forschung. Innerhalb dieses Gebietes, das durch den feststehenden Grundsatz abgegrenzt wird, daß die spezifisch menschliche Handlung des Wissens wert sei, hat der Historiker seine bestimmten ihn zum Erkenntnisziel führenden methodischen Mittel, die ihn Wahrheit, in Form von historischer Wahrheit finden lassen. Diese methodischen Mittel sind ebenso exakt für kleine Problemkreise wie für große anzuwenden.

Machen wir uns das wiederum an dem Beispiele von „Goethe“ deutlich. Goethe ist, wie wir sahen, für den Natur-

wissenschaftler kein spezifisches, kein irgendwie wichtiges Problem. Eine gewisse Wichtigkeit bekommt Goethe für den Naturwissenschaftler höchstens durch das historische Interesse, das mit seinem Namen verbunden ist. Wie gewaltig dagegen sind die Probleme und die Aufgaben, die mit dem gleichen Namen „Goethe" verbunden sind, für den Geschichtswissenschaftler! Ihn interessiert die menschliche Leistung, für die Goethe der Repräsentant ist; sein Werk ist, diese Leistung darzustellen und nach allen Seiten hin zu verstehen. Er sucht nach all den Zusammenhängen und Anregungen, die für diese Leistung bestanden und von dieser Leistung ausgingen. Ihn interessiert Goethes Persönlichkeit und Goethes Leben, weil er der Repräsentant und der Träger menschlicher Betätigungen und Handlungen gewesen ist und weil er aus der Darstellung der Persönlichkeit und des Lebens Goethes diese Leistungen verständlich zu machen hoffen darf. Keine Biographie Goethes wird sich damit ernstlich befassen, die physischen, normalen oder abnormalen Zustände Goethes aufzusuchen. Nur soweit sie Aufschluß geben können über die an die physische Erscheinung gebundene menschliche Leistung, sind sie einigermaßen von historischem Interesse begleitet. Für die Erfassung der ganzen Goetheschen Erscheinung, die durch besondere menschlich potenzierte Leistungen wertvoll geworden ist, bietet die Geschichtsforschung mannigfache methodische Mittel. Der Historiker hat nach ganz bestimmten Regeln die etwa vorhandenen Berichte über Goethe zu prüfen und darin Irrtum und Wahrheit zu entdecken. Der Historiker hat nach ganz bestimmten Prinzipien die wichtigsten Momente innerhalb der feststellbaren und überlieferten Tatsachen aufzugreifen, die das Wesen Goethes als einer menschlich wertvolle Leistungen schaffenden Persönlichkeit verständlich machen. Die Erhebung Goethes aber zum Gegenstand historischer Forschung ist bedingt lediglich durch ein subjektives historisches Prinzip, wie es überhaupt völlig der subjektiven Wertung überlassen bleibt, was der einzelne Historiker der Darstellung für Wert erachtet, was er im einzelnen durch die Benutzung historischer

Quellen zur Darstellung bringen will. Das Interessenzentrum, in das die historische Darstellung hineinführen soll, greift der Historiker willkürlich auf oder schafft es aus sich selbst. Ob ihm von anderen, die historische Darstellung Beurteilenden, Beifall gezollt wird, ob seine Darstellung von jenseits der historischen Forschung Stehenden bewertet wird, ist eine ganz andere, für die Wissenschaft selbst völlig gleichgültige Frage. Es ist, vom geschichtswissenschaftlichen Standpunkte aus gesehen, ganz irrelevant, ob ein Historiker für seine Darstellung aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Überlieferung das Leben Goethes oder das Leben seiner Putzfrau herausgreift; es kommt bei der geschichtswissenschaftlichen Bewertung nur darauf an, daß in seiner Darstellung die Idee der spezifisch menschlichen Leistung und Betätigung als Grundidee der Darstellung lebendig ist und daß von dieser Idee geleitet die für die Erlangung historischer Wahrheit feststehenden methodischen Mittel der Geschichtsforschung mit aller Exaktheit angewendet werden.

Es ist nicht Sache des Historikers und liegt jenseits seiner Wissenschaft, die schon allein wegen der Lückenhaftigkeit der Überlieferung keine Möglichkeiten dafür bieten kann, das einzelne historische Moment im gesetzmäßigen Zusammenhang mit allen übrigen historischen Erscheinungen zu begreifen; es kann ihm darum zu tun sein, einen Zusammenhang — unter der Idee der Einheit aller menschlichen Tätigkeit — im einzelnen festzustellen. Es ist ebensowohl eine historische, geschichtswissenschaftliche Aufgabe, das einzelne abgerundete Ganze als Ganzes und einmalige Einheit zu beschreiben, wie dieses Ganze als Produkt mannigfacher menschlicher Beziehungen zu verstehen. Es wird dem Historiker nie gelingen, die große menschliche Leistung und den Leistungsträger als Produkt aller menschlichen Beziehungen zu erklären; er wird sich damit zu bescheiden haben, die Einmaligkeit und die Art und Weise des hervorragenden Wertes zur Darstellung zu bringen. Je reicher aber die aufgefundenen Beziehungen der einzelnen menschlichen Tätigkeit zu der

Mannigfaltigkeit menschlicher Leistungen sind, umsomehr wird die historische Arbeit sich dem letzten Ziele aller Geschichtsschreibung nähern, das ganze Gebiet menschlicher Tätigkeit mit geschichtswissenschaftlicher Exaktheit zu umschreiben.

Man darf also nicht glauben, daß der Kulturwert einer historischen Darstellung, der jenseits ihrer selbst liegt, auch nur das allergeringste mit dem geschichtswissenschaftlichen Werte, d. h. dem Erkenntniswerte, den der Historiker geschaffen haben will, zu tun hat. Dies ist ebensowenig der Fall, wie der kulturwissenschaftliche Wert einer mathematischen Erfindung mit dem mathematischen Werte in irgendwelchem Zusammenhange steht. Ob sich die Büchergestelle der Bibliotheken mit Einzeldarstellungen über das Leben und das Leisten einzelner Menschen füllen und damit gleichsam mosaikmäßig das ganze Gebiet menschlichen Leistens zusammengesetzt wird, ist dem Historiker, der nach der geschichtswissenschaftlichen methodischen Exaktheit der einzelnen Arbeiten zu fragen hat, völlig gleichgültig. Daß sich die Geschichte als Wissenschaft in großen zusammenfassenden Darstellungen schneller ihrem Ziele nähert, als in kleinen Abhandlungen über einzelne für die Allgemeinheit uninteressante Dinge, wird damit nicht bestritten, nur wird der geschichtswissenschaftliche auf die Exaktheit der Methode gerichtete Wert der Einzelarbeit in keiner Weise dadurch berührt, daß nur eine Einzelheit behandelt wird. Auch das ist unbestreitbar, daß vom kulturellen Standpunkte aus große, ganze Zeitalter zusammenfassende Darstellungen einen größeren Wert haben, als kleine Mosaikarbeit, die auf die Dauer infolge der Begrenztheit der menschlichen Forschungszeit nicht überschaut werden kann. Auch die große naturwissenschaftliche Erkenntnis ist kulturell wertvoller, als die wissenschaftliche Kleinarbeit, obwohl sie bei gleicher Exaktheit der Forschung vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus gleichwertig sind. Man darf deshalb auch nicht glauben, so sehr die Idee von der Gleichheit und dem Werte der menschlichen Leistung die leitende Grundidee der Geschichtswissenschaft ist, daß im einzelnen Historiker

eine bestimmte Kulturidee oder eine bestimmte Auffassung über das Wesen und den Begriff der Menschheit vorherrsche, sondern die Idee von der Gemeinsamkeit und der prinzipiellen Gleichheit aller menschlichen Leistung ist ebenso unbewußt in ihm lebendig, wie im Mathematiker das Größenbewußtsein und im Naturwissenschaftler die Grundanschauung von der gesetzmäßigen Beziehung aller Erscheinungen untereinander. Kein Begriff von der Gleichheit, von der Identität der Menschheit und aller menschlichen Leistungen, sondern eine lebendige Idee ist der substantielle Grund der Geschichtswissenschaft, aus dem, ohne daß eine Rechtfertigung vom Historiker darüber verlangt werden kann, alle Erkenntnisse herfließen, auf die alle seine Erkenntnisse abzielen.

Ist man sich dieses vollkommen von Mathematik und Naturwissenschaft abweichenden Erkenntnisgrundes und des damit gesteckten aber auch begrenzten Erkenntniszieles der Geschichtswissenschaft, das über alle Diskussion von Recht und Unrecht erhaben ist, bewußt, kann man ohne Gefahr, die nun einmal zwischen den Wissenschaften gezogenen Grenzen zu verwischen, auch kurz auf die mannigfaltigen Beziehungen hinsehen, in welchem gerade die methodischen Unterschiede deutlich werden. Wir können diese Beziehungen hier natürlich nur in der Form von Andeutungen behandeln, um das Verhältnis der Wissenschaften uns in der Weise zu verdeutlichen, daß neben ihnen die Philosophie als eine besondere Wissenschaft wiederum auf besonderem Erkenntnisgrunde beruhende Erkenntnismittel und eine für das Erkenntnisgebiet eigene spezifische Methode hat. —

Auch in der Geschichtswissenschaft ist ebenso, wie in der Naturwissenschaft, die Grundanschauung von der Wechselwirkung und der kausalen Bedingtheit aller historischen Erscheinungen vorherrschend und methodisches Prinzip. Aber diese Anschauung ist von besonderer Art und man spricht deshalb mit Recht gegenüber der natürlichen Kausalität von historischer Kausalität. In der Geschichte herrscht vor allen Dingen, verbunden mit der kausalen Grundanschauung,

die Einſicht in die zeitliche Bedingtheit der Zuſtände. Für den Mathematiker und den Naturwiſſenſchaftler hat die Zeit keine oder nur untergeordnete Bedeutung. Für den Hiſtoriker iſt die Zeit, der Grundſatz von der notwendigen Abfolge aller Dinge, die Hauptfunktion wiſſenſchaftlicher Unterſcheidung. Der Hiſtoriker durchmißt mit dem ihm gegebenen oder von ihm geſchaffenen Zeitmaßſtab die von ihm vorgefundene und erlebte Welt menſchlicher Beziehungen. Alles iſt für den Hiſtoriker in der Zeit und hat zeitliche Beſtimmtheit, alle Werte, die er feſtſtellt und beſchreibt, ſind zeitliche und nicht zeitloſe Werte. Für den Naturwiſſenſchaftler verſchwindet alle Zeitlichkeit und wird ſinnlos; das ganze Gebiet der Geſchichte, das der Hiſtoriker in unendlich viel Zeiträume einteilt, iſt für den Naturwiſſenſchaftler nur ein Moment in der Zeitloſigkeit, und ſeine Geſetze haben keine Beziehung zu zeitlicher Wertung. Für den Hiſtoriker gilt der Grundſatz, woher er auch immer ſein Recht nehmen mag, daß alles in der Zeit geſchieht, daß alles nur einmal exiſtiert und in dieſer Einmaligkeit ſeinen Wert hat, mit völliger Abſolutheit. Für den Mathematiker hat der Grundſatz der Zeit keinen für die mathematiſchen Urteile weſentlichen Sinn. Der Hiſtoriker, der den Ablauf der menſchlichen Leiſtungen zeitlich erlebt und aus dieſem Erleben ſein Leiſtungsgebiet macht, iſt an den Grundſatz der Zeit gebunden, mit dem Radius einer Zeit umſchreibt er ſein wiſſenſchaftliches Gebiet. — Die Methode der Geſchichtsſchreibung beſteht alſo darin, nach beſtimmten Mitteln zu ſuchen, die zeitlich feſtlegbaren Momente menſchlicher Leiſtungen zu ergreifen und ſie zur Erkenntnis, d. h. frei von aller ſubjektiven Überlieferung zu machen. Um die Frage, was Zeit iſt und mit welchem Rechte er den Wert der ſpezifiſch menſchlichen Leiſtungen ſetzt und poſtuliert, hat ſich der Hiſtoriker nicht zu kümmern.

d) Das ſpezifiſche Erkenntnisgebiet der Philoſophie gegenüber den Einzelwiſſenſchaften iſt aus den früheren Erörterungen über ihr Weſen und ihren Begriff deutlich geworden. Wir ſahen, daß die Mannigfaltigkeit des Gewußten und des Erlebten, die in den Einzelwiſſenſchaften eine vorläufige Geſtaltung durch die Beziehung auf beſondere beſtimmte Einheitsgründe bekommen, zur letzten Einheit des Wiſſens zu bringen iſt. Es handelt ſich alſo nur noch darum, die Methode der Philoſophie als Wiſſenſchaft in derſelben Weiſe feſtzulegen, wie wir die Methoden der Einzelwiſſenſchaften aus beſonderen Erkenntnisgründen entſpringen ſahen.

Aus der Einſicht in die Art der Erkenntnisfortſchritte der großen Einzelwiſſenſchaftsgruppen iſt klarer geworden, wie dieſe zu ihren ſpezifiſchen Erkenntniſſen kommen und nach welcher Richtung hin dieſe Erkenntniſſe bedingt ſind und das große Gebiet möglicher Erkenntniſſe beherrſchen und zerteilen. Es iſt deutlich geworden, in welcher Weiſe aus der Tätigkeit der Einzelwiſſenſchaften ein Gebiet von überſehbarer Mannigfaltigkeit neuen Wiſſens entſtanden iſt. Jedes einzelne der großen Wiſſensgebiete ſteht auf beſonderen Erkenntnisgründen, knüpft an bei beſonderen Erkenntnisgrundſätzen, deren Begründung jenſeits ihrer wiſſenſchaftlichen Spekulation liegt, an denen die wiſſenſchaftliche Tätigkeit ihren Anfang nimmt, um von ihnen aus, mannigfach befruchtet durch das Erleben, zu den Folgerungen abzuſteigen. Jedes einzelne Wiſſensgebiet nimmt gleichſam einen beſonderen Geſichtspunkt für ſich in Anſpruch, von dem aus ſich der wiſſenwollende Geiſt nach beſtimmten Geſetzen betätigt. Jedes Wiſſensgebiet ſetzt beſtimmte Bedingungen voraus, unter denen der erkennende Geiſt Wahrheit ſchafft oder findet; die Wahrheit eines jeden einzelnen Wiſſensgebietes iſt damit eine bedingte Wahrheit. Jedes der Einzelwiſſenſchaftsgebiete ſchafft in ſich Wiſſensmannigfaltigkeiten, in denen der Geiſt neue Gründe zu ſuchen hat, um zur letzten philoſophiſchen Einheit des Wiſſens aufzuſteigen.

Die beiden Wege der Philoſophie, die wir früher miteinander beſprochen haben, werden daraus ganz deutlich: Die Philoſophie hat erſtens die Bedingungen zu erkennen, unter denen der erkennende Geiſt Wahrheit findet, in der

bedingten Wahrheit die Bedingung festzustellen und damit nach einer möglichen unbedingten oder absoluten Wahrheit zu suchen; sie hat das Wesen des erkennenden Geistes frei von den Bedingungen der besonderen Erkenntnis festzustellen, um damit die letzte Bedingung alles Erkennens, nämlich den Geist selbst, als den Einheitsgrund der Erkenntnis aufzufinden Die Philosophie hat zweitens das Prinzip, den Geist lebendig zu sehen in den einzelnen Wissensresultaten, in den einzelnen Dokumentationen, die die Einzelwissenschaften als ihre Resultate hinstellen. Sie erblickt in diesen Resultaten nicht, wie im ersten Sinne Dokumentationen des wissenden Geistes, sondern Dokumentationen eines in der von uns erlebten Welt lebendigen und tätigen Geistes oder sonstwie benannten Prinzipes; sie hat von den Einzeldokumentationen dieses lebendigen in seiner Gespaltenheit und Mannigfaltigkeit erlebten Prinzipes zum Prinzip selbst, zum Grunde der Einheit dieser Mannigfaltigkeit aufzusteigen.

So sind die beiden von der Mathematik als Einzelwissenschaft ausgehenden Wege der Philosophie folgende: Sie fragt erstens: Wie ist Mathematik als Wissenschaft möglich, unter welchen Bedingungen steht der erkennende Geist, um mathematische Erkenntnisse zu bekommen, wie spezifiziert sich der erkennende Geist in der Mathematik und mit welchen Ansprüchen auf Wahrheit kann der Mathematiker seine Erkenntnisresultate hinstellen? Welcher Erkenntnisart unterstehen die mathematischen Erkenntnisse? Sie fragt zweitens: Unter welche Einheit eines lebendigen und tätigen Prinzipes lassen sich die Resultate der mathematischen Erkenntnis bringen, zu welcher Einheit, zu welchem Ganzen gehören die von der Mathematik beschriebenen Momente einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit? Welches Prinzip ist tätig in der Mannigfaltigkeit, in die der Mathematiker die erlebte Welt geteilt sieht? Welches Prinzip ist immer wieder von neuem lebendig, indem mathematische Erkenntnisse für wahrhafte, die erlebte Welt beschreibende Erkenntnis genommen werden?

Bei der Naturwissenschaft sind die beiden von ihr aus für die Philosophie angebenden Wege folgende: Die Philosophie frägt erstens wiederum nach dem Grunde der Möglichkeit, nach dem Rechtsgrunde einer Naturwissenschaft als einer geltenden Erkenntnis, nach den Prinzipien und Gründen, nach den Spezifikationen und Modifikationen des erkennenden Geistes, nach dem Wesen und der Besonderheit der naturwissenschaftlichen Wahrheit, nach ihren im Wesen des Geistes oder jenseits desselben liegenden Bedingungen und Bestimmtheiten. Sie frägt zweitens nach dem in der Natur, die von dem Naturwissenschaftler durch die Erhebung zur Wissenschaft dem Erleben und Fühlen entrissen und zu einer höheren Naturmannigfaltigkeit erhoben worden ist, lebendigen Geist oder Prinzip. Die Grenzen und die Bedingungen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildungen geben vielleicht dem philosophischen Betrachter der naturwissenschaftlichen Ergebnisse Anlaß, das in der Natur erlebte Mannigfaltige aus anderen unbedingten Gründen zu erfassen, den Gesichtspunkt der Naturwissenschaft als einen spezifisch durch die menschliche Erkenntnis oder durch gewisse Richtungen der menschlichen Erkenntnis bedingten zu erkennen, in ihm aber auch das Unzureichende für eine letzte, absolute Erkenntnis zu erblicken. Die Wege der von der empirischen Naturerkenntnis aufsteigenden Naturphilosophie sind mannigfaltig und gegensätzlich, sie ergänzen teilweise die von der Naturwissenschaft eingeschlagenen Wege, teils negieren sie dieselben als Wege zur unbedingten, zur absoluten Wahrheitserkenntnis. Mit beiden Tendenzen fördern sie oftmals selbst die naturwissenschaftliche Spekulation und lenken das naturwissenschaftliche Experiment auf Wege, auf denen neue naturwissenschaftliche Erkenntnis erreichbar wird oder alte naturwissenschaftliche Wahrheiten revidiert werden.

Ebenso verhält es sich mit der Geschichtswissenschaft, über welche hinaus die Philosophie in einer Geschichts- und Kulturphilosophie zu eigenen Resultaten zu gelangen versucht. Alle Fragen nach dem Wesen der historischen Wahr-

heit und der Methode, auf Grund deren die Geschichtswissenschaft zu ihrer Wahrheit gelangt, nach dem letzten Erkenntnisgrunde und den Erkenntnisgrundsätzen der Geschichtswissenschaft, nach der besonderen Art der historischen Erkenntnis sind spezifisch philosophische Fragen, in denen es darauf ankommt, den erkennenden Geist in einer wesentlichen Richtung, hingeneigt an ein bestimmtes Erkenntnisziel zu erfassen und sein Verhältnis zum Wesen der Erkenntnis und zum Wesen der Wahrheit festzustellen. Alle die Fragen, die jenseits der historischen Begriffsbildung stehen, die den Historiker als solchen nicht kümmern, die den festen Grund zum Gegenstand der Spekulation machen, auf dem der Historiker ohne den geringsten Zweifel an seiner Festigkeit steht und stehen muß, sind philosophische Fragen im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie bevormunden den Historiker in seiner Forschung keineswegs, sie betrachten die historische Erkenntnis als eine geltende Erkenntnis. Sie können wohl dem Historiker zum Anlaß werden, seiner eigenen Methode sich bewußt zu werden, sie zu schärfen und zu revidieren. Der zweite Weg aber von der Geschichtswissenschaft aus, den die philosophische Spekulation zu gehen hat, ist völlig anderer Natur und setzt bei der unübersehbaren Mannigfaltigkeit ein, die der Historiker durch seine Darstellungen erst zum eigentlichen Bewußtsein gebracht hat. Wir wissen, daß der Historiker überall die menschlichen Leistungen, die menschliche Tätigkeit, aufzudecken, mit den Mitteln der Geschichte der Vergessenheit zu entreißen und zum Wissen zu machen hat. Ein weites unermeßliches und viele Schätze ans Tageslicht förderndes Geschäft der Geschichte! Eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von bestimmten Tatsachen ist das Resultat dieser Forschung innerhalb der unbestimmten Überlieferungen. Ohne Deutung, ohne vorgefaßte subjektive Meinung und ohne Hypothesen hat der Historiker, der nichts weiter als Historiker sein will, nach den Quellen historischer Überlieferung zu suchen, sie nach ihrem Wahrheitswert abzuschätzen und aus ihnen zu schöpfen. Gerade in der Mannigfaltigkeit, in der Fülle des Eigenartigen und Besonderen, in dem unübersehbaren Nebeneinander von Wirkungen und Ursachen hat der Historiker sein eigentliches Gebiet. Den Philosophen aber hat diese unübersehbare Mannigfaltigkeit menschlicher Betätigung zur Einheit des Prinzips, von der Leistung und der Tätigkeit zum Tun, zum Prinzip des Tuns zu leiten. Was dem Historiker als eine unbestimmte, irgendwoher empfangene, an irgendwelchem Erleben orientierte Idee von der Gemeinsamkeit und der Gleichartigkeit menschlicher Tätigkeit gewesen, muß der Philosoph als klares Prinzip, als lebendig erfaßten und zum Wissen gebrachten Grund aller menschlichen Tätigkeit deutlich zu machen bestrebt sein. Aus diesen Spekulationen über die in gewissen vom Historiker umschriebenen Mannigfaltigkeitszentren lautenden Tätigkeitsprinzipien erwächst eine Geschichts- und Kulturphilosophie, die in den einzelnen Tatsachen der Geschichte nach dem in ihnen lebendigen Prinzip sucht, von der Mannigfaltigkeit der Tatsachen zu der Mannigfaltigkeit der Prinzipien, zur Überwindung der Tatsachen und zur möglichen Erfassung eines Einheitsprinzips aufsteigt. So sucht der von der Geschichte ausgehende Philosoph in den Berichten über die Geschichte Griechenlands das Prinzip zu finden, das vielleicht als feststehend und unentfliehbar über allem Griechentum gelegen hat, um unter diesem Prinzip jede einzelne Handlung zu begreifen. So steigt der Philosoph von der Mannigfaltigkeit der historischen Tatsachen empor zu den Begriffen „Mensch", „Menschheit" und „Menschengruppe", die der Historiker nur unbewußt in sich lebendig fühlt. So verschmelzen die zum historischen Wissen gelangten Mannigfaltigkeiten wiederum zu Einheiten von tätigen lebendigen Prinzipien, von denen aus das Wissen geläutert, unter höhere Gesichtspunkte geschoben und dem erkennenden Geiste faßbarer erscheint. —

In dieser Weise wird der im Wesen der Philosophie liegende Aufstieg von den Einzelwissenschaften aus verständlicher dadurch, daß wir vorausgreifend das Wesen der in den Einzelwissenschaften herrschenden Methoden zu erfassen ver-

suchten. Von da aus läßt sich das Wesen der Methode der Philosophie leichter umschreiben. Welches ist der Erkenntnisgrund, auf dem die Philosophie als Wissenschaft steht, von dem aus ihr besonderes, uns bekanntes Erkenntnisziel erwächst? Welches sind die unentfliehbaren, aber auch nicht weiter begründbaren, nur aufweisbaren Erkenntnisprinzipien, Axiome, aus denen die Philosophie als Wissenschaft ihre Folgerungen zieht und ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse bekommt? Worin liegt das Spezifische in den von der Philosophie eingeschlagenen Erkenntniswegen?

Der letzte Erkenntnisgrund der Philosophie ist der Wille zur Einheit, der sich im Glauben, im Fühlen und im Tun des Intellektes überall kundgebende Wille, zu einem letzten Grunde der Einheit zu gelangen. In diesem Willen zur Einheit liegt das Einheitsprinzip selbst als Ideal und als Tätigkeitsprinzip und zugleich als erreichbares, wenn auch vielleicht nicht ausdrückbares Ziel alles Einheitsstrebens. An diesen Willen zur Einheit appelliert alles philosophische Denken überall und jederzeit, und mit diesem Appell stellt es die letzte, äußerste Forderung, genau so wie der Mathematiker an das Größen- und Anschauungsbewußtsein immerdar seinen Appell richten muß, um den Grund seiner Folgerungen und Schlüsse deutlich und evident zu machen. Schafft diesen Willen, zum Prinzip der Einheit zu gelangen und nicht zu ruhen, bis dieses Prinzip auf Wegen und Umwegen durch Erleben und Einzelwissenschaft erreicht ist, beiseite, und Ihr räumt mit aller Philosophie auf, Ihr stellt Euch jenseits aller Philosophie!

Anders aber und von gewaltigerem Zwange ist dieses für die Philosophie geltende Grundprinzip der Erkenntnis, als es der für die Naturwissenschaft, die Mathematik und die Geschichte geltende Erkenntnisgrund ist. Während Mathematik, Naturwissenschaft und Geschichte bestimmte, festlegbare, aufweisbare, annehmbare oder abzulehnende Grundprinzipien aufweisen, ist der Erkenntnisgrund der Philosophie nur dann zu negieren, wenn überhaupt keine

Erkenntnis, kein auf allgemeine Zustimmung aller Erkennenden mit Recht Anspruch erhebendes Wissen besteht. Räumt die Erkenntnisgründe jeder der drei Einzelwissenschaften beiseite und Ihr negiert jede einzelne Wissenschaft für sich, ohne das Wissen selbst zu negieren; räumt den Erkenntnisgrund fort, auf dem alle Philosophie steht und Ihr negiert jegliches Wissen überhaupt. Denn Erkennen heißt nichts anderes, als auf einen Einheitsgrund beziehen, der als Einheitsgrund allen Erkennenden gleich ist. Wo der Wille zur Einheit geleugnet wird, da wird jegliche denkbare Erkenntnismöglichkeit geleugnet, gleichgültig, ob das Wissen in uns hinein wandert, oder ob es aus dem erkennenden Geiste geboren wird. Das Vermögen, die Mannigfaltigkeit der nun einmal gegebenen Erlebnisse zum Zwecke des Wissens auf einen Einheitsgrund zu beziehen, ist das Erkenntnisvermögen selbst, die Vernunft und der Verstand in seinem wesentlichsten Merkmale. Diese Vernunft, die wir im Wissen jeglicher Art als den Willen und das Vermögen zur Einheit zu kommen, tätig sehen, ist in den Einzelwissenschaften auf bestimmte Erkenntnisprinzipien festgelegt; von diesen Erkenntnisprinzipien steigt der Forscher abwärts zu allen Folgerungen. Diese besonderen Erkenntnisgründe mögen besondere Funktionen der erkennenden Vernunft sein, sie mögen im erkannten Gegenstande liegen, alle Folgerungen, die aus ihnen fließen, mögen notwendige Folgerungen aus der Vernunft oder zufällige Folgerungen aus der Beziehung der Vernunft auf einen besonderen Gegenstand sein, es sind eben doch nur Spezifikationen der einen überall lebendigen Vernunft. In der Philosophie dagegen ist der Erkenntnisgrund, aus dem die philosophischen Folgerungen fließen, nicht ein bestimmtes Erkenntnisprinzip des auf Erkenntnis gerichteten Geistes, keine Spezifikation, keine Determination des Erkenntnisgrundes überhaupt, sondern der eigentliche, der letzte Erkenntnisgrund selbst, der Einheitsgrund alles Erkennens, die Vernunft selbst, das Vermögen zu erkennen, der Wille zur Einheit selbst. Der oberste Grund-

satz, auf dem alle Philosophie zu stehen hat, wird also lauten: „*Alles was dem letzten Erkenntnisgrund, was der Einheitsfunktion des Denkens, was dem Willen zur Einheit widerspricht, widerspricht dem Denken und Erkennen selbst.*“ Die Philosophie wird von diesem letzten Erkenntnisgrunde aus genau so, wie Mathematik, Naturwissenschaft und Geschichte Erkenntnisgrundsätze aufstellen müssen, die als *Axiome* unbedingte, *absolute* Geltung beanspruchen, in denen sie sich der Geltung des Rechtsbestandes ihrer Folgerungen und damit der Geltung des einheitlichen Denkens selbst versichert. Diese Axiome der Philosophie, die zugleich die Axiome des Erkennens überhaupt sind, werden in gleichem Maße, wie für die Philosophie selbst, auch für die Einzelwissenschaften, Naturwissenschaft, Mathematik und Geschichte gelten; denn was für das Erkennen, den erkennenden Geist an sich gilt, das muß auch für jedes besondere Erkennen und für jede auf besonderen Erkenntnisprinzipien sich aufbauende Einzelwissenschaft gelten. — Diese Axiome der Philosophie, in denen die Philosophie selbst immer wiederum an das Wesen des erkennenden Geistes appelliert, beschreibt die Philosophie in der *Logik*, der philosophischen Disziplin, die über die allgemeinsten Formen und Funktionen des Denkens und des Erkennens überhaupt handelt. Solche Axiome des Erkennens und der Philosophie, die auf ihnen fußend sie aufdeckt und beschreibt, sind z. B. *der Satz des Widerspruches*: A kann nicht zugleich non A sein, ein Begriff kann nicht zugleich ein Merkmal A und ein diesem Merkmal kontradiktorisch entgegengesetztes Merkmal B haben.

Wir würden im einzelnen den Resultaten der Philosophie vorausgreifen, würden wir es hier unternehmen, diese Axiome der Philosophie, vermöge deren sie immer wieder an ein für alle Erkennenden gleiches Erkenntnisvermögen appelliert, vollständig aufzuzählen, denn nichts anderes kann ja in bezug auf die erkennende Tätigkeit des erlebenden Individuums die Aufgabe der Philosophie sein, als eben unter ständigem Appell an die letzten lebendig erlebten Funktionen des Erkennens die

Art dieser geltenden Prinzipien festzustellen und sie inmitten der *Betätigung zur Klarheit des Bewußtseins*, zum Wissen zu bringen. Hier gilt es vor allen Dingen einzusehen, daß aus der Einsicht in diesen, auch für die Einzelwissenschaften geltenden Erkenntnisgrund die Folgerungen der Philosophie abfließen, daß diese Folgerungen nur Rechtsbestand haben, wenn der Erkenntnisgrund für alle Denkenden gilt, daß aber auch andererseits alles mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auftretende Erkennen aufgehoben ist, wenn dieser Erkenntnisgrund der Philosophie nicht gilt. Hier gilt es fernerhin zu verstehen, wie aus diesem einheitlichen, geltenden, von der Philosophie zum Wissen erhobenen Erkenntnisgrund so mannigfache Erkenntnisse kommen mögen, wie sie in den sich widersprechenden Systemen der Philosophie herrschen.

Diese gegensätzliche Mannigfaltigkeit innerhalb der philosophischen Resultate hat vornehmlich *zwei Gründe*: *Erstens* ist das überall feststellbare, überall erlebte Streben, über die Mannigfaltigkeit des Erlebens zur Einheit des Wissens zu kommen, das in den Einzelwissenschaften aus besonderen Erkenntnisgründen anhebt, selbst die lebendigste Dokumentation von der unendlichen Gespaltenheit dieser letzten Einheit des Erkennens. An unendlich vielen Punkten hat der Wille, zur Einheit des Wissens zu gelangen, anzusetzen und jeder Erkennende erlebt eine *andere* Mannigfaltigkeit. Von unendlich vielen *Punkten aus* wird diese Tendenz zur Einheit lebendig erlebt, empfunden und mit dieser Tendenz zugleich die Bedingtheit in der Erfüllung dieser Tendenz empfunden, erlebt und gewußt. So bietet die erlebte Mannigfaltigkeit und die im Erleben selbst liegende Bedingtheit selbst den Grund, daß sich durch das Lebendigsein der Tendenz zur Einheit *Einheitszentren* und *Mannigfaltigkeitsgruppen* bilden, in denen ein als Prinzip der Einheit erkanntes, gewußtes Prinzip als herrschend gelten muß. Mit dieser Begrenztheit des Erlebens ist auch die Bedingtheit der Geltung des Einheitsprinzipes gegeben. Immer wieder

von neuem sind die als geltend behaupteten Erklärungsprinzipien unter dem Gesichtspunkte weiterer erlebter Mannigfaltigkeiten zu betrachten, ihr Bereich zu erweitern oder zu revidieren. Immer wieder ist die unübersehbare Mannigfaltigkeit unter die Herrschaft der geltenden Prinzipien zu ziehen. So wird das einzelne philosophische System, das mit einem als geltend hingestellten Prinzip der Einheit einen Umkreis um die erlebte, zum Wissen gebrachte Mannigfaltigkeit zieht, von unendlich vielen Gesichtspunkten aus zu prüfen sein und in die Mitte neuer Probleme gestellt. So ergibt sich für jedes System der Geschichte der Philosophie ein Ansatzpunkt und ein Ausgangspunkt der Kritik, die beginnt, um den gesetzten Grund der Geltung zu revidieren. So liegt in beidem, in dem Erkenntnisgrund der Philosophie, dessen Bewußtwerden selbst Aufgabe der Philosophie ist, und in dem Inhalte, auf den sich dieser Erkenntnisgrund bezieht, notwendig der Grund zu der Mannigfaltigkeit der philosophischen Versuche. Der Erkenntnisgrund selbst, die unaufhebbare Identität der Erkenntnisfunktionen aller erkennenden Wesen, der sich in der erlebten Tatsache des überall sichtbaren Willens zur Einheit dokumentiert, ist *Aufgabe* zugleich und *Ausgangspunkt* des philosophischen Erkennens; die notwendige Beziehung dieses Einheitsgrundes auf die unübersehbare Mannigfaltigkeit, in welcher dieser Einheitsgrund als geltend festzustellen, ist der unentfliehbare Grund, stets vom einzelnen philosophischen Resultat zur Überwindung dieses Resultates von neuen Gesichtspunkten aus aufzusteigen.

Zweitens aber ist der von der Philosophie immer wieder neu geforderte und neu gemachte Versuch, als Wissenschaft von den letzten geltenden Prinzipien zu einem Ende des Wissens zu kommen, nicht nur ein Aufstieg von der *erlebten* Mannigfaltigkeit zu den geforderten Gründen der Einheit, sondern zugleich ein Aufstieg von der *Subjektivität* des Philosophen zur *Objektivität* geltender Prinzipien. Also der Aufstieg zum Wissen der geltenden Prinzipien aus der

unübersehbaren Mannigfaltigkeit, dem Umkreise der vom Subjekt erlebten oder gewußten Mannigfaltigkeit, geht von der subjektiven Bedingtheit zur gewollten objektiven Geltung, von der bedingten Subjektivität zur gewollten und postulierten *unbedingten* Objektivität. — Während aber Naturwissenschaftler, Mathematiker und Historiker in allen ihren Erkenntnissen den nun einmal für sie feststehenden Erkenntnisgrund in ihren Resultaten sichtbar machen können, ist die Erhebung des Einheitsgrundes in der Philosophie selbst Aufgabe. Für die Einzelwissenschaft bildet der in den Axiomen festgelegte Erkenntnisgrund selbst den objektiven Boden, an dem keine Subjektivität etwas ändern mag, über dessen Rechtsgrund aber auch kein Mathematiker, kein Historiker, kein Naturwissenschaftler Erwägungen anzustellen hat. In der Philosophie ist die Erfassung dieses Einheitsgrundes selbst Aufgabe, die auf dem Wege von der Subjektivität zur Objektivität liegt. Der Philosoph hat also das Prinzip, auf dem er sein System aufbaut, in sich als denkendem Wesen mit steter Beziehung auf die von ihm als für alle erkennenden Wesen geltend geglaubten Funktionen des Erkennens zu einer *Gewißheit* zu bringen, die ohne Aufhebung seiner denkenden Natur nicht zu erschüttern ist. Mit dieser für den ganzen Umkreis seines subjektiven Denkens geltenden Gewißheit darf er hoffen, den höchsten Grad der Gewißheit für alle denkenden und gleiche Probleme betrachtenden Menschheit erreicht zu haben. — Dieser Weg aber von der Mannigfaltigkeit der erlebten Welt zu dem höchsten, immer wieder neu revidierten Grunde subjektiver Gewißheit ist der *einzige*, den die Philosophie als erkennende Wissenschaft einschlagen kann. Sie kann und muß sich von dem Wissen aller in gleicher Weise erreichten philosophischen Ziele selbständig zur Anerkennung einer *vorhandenen* oder zur Behauptung und Setzung eines *eigenen* Einheitsprinzipes von absoluter individueller, subjektiver Gewißheit erheben. In dem Umfang der überwundenen, in gleicher Weise angestellten subjektiven Versuche, wie sie die Geschichte der Philosophie

lehrt, wird eine gewisse Garantie für den Fortschritt des Denkens von der Subjektivität zu höherer Objektivität liegen, aber die letzte Gewißheit eines jeden philosophischen Systemes bleibt notwendig eine subjektive. Subjektiv ist und bleibt sie, weil nur denkende Subjekte aus der Bedingung ihrer Subjektivität sich auf individuellen Wegen dem letzten Prinzip der Einheit nähern können, objektiv werden die Resultate dieses Aufstieges durch den steten Appell des denkenden Subjektes an die im Willen zur Einheit postulierte mögliche Einheit und Identität des Denkens und Erkennens überhaupt. Dieser Appell tut sich kund in der Evidenz und Konsequenz, mit der der Denkfortschritt geschieht und mit der aus dem gefundenen Prinzip der Einheit die Folgerungen für die erlebte Mannigfaltigkeit gezogen werden.

Von Punkt zu Punkt schreitet das aus subjektiven Gründen anhebende philosophische Denken zur Überwindung der entdeckten subjektiven Bestimmungen des Denkens. Dort, wo es in den vorhandenen Denkversuchen nach subjektiven Bestimmungen des Denkens forscht, die aus der Person des Denkers oder aus den Verhältnissen der Zeit kommen, ist die Philosophie eine historisch kritische Wissenschaft, dort, wo sie selbst die Wege zum Prinzip der Einheit geht, dieses zu formulieren und in der erlebbaren Mannigfaltigkeit lebendig wiederzufinden unternimmt, ist sie im eigentlichsten Sinne systematisch gerichtet. In beiden Fällen aber hat sie kein anderes Mittel, die Gewißheit ihrer Erkenntnis zu begründen, als die stete Beziehung auf den lebendig empfundenen und gewußten Einheitsgrund und den bei allen erkennenden Wesen notwendig vorauszusetzenden Willen, zu einem Einheitsgrunde des Wissens und der erlebten Mannigfaltigkeit zu gelangen. Die Axiome des Erkennens, wie sie die Logik aufstellt, sind nur das allgemeine Schema einer möglichen, zum Wissen zu bringenden letzten Einheit. Dort, wo das Prinzip der Einheit aller Mannigfaltigkeit als einziges Deutungsmittel mit aller Notwendigkeit und allem subjektiven Zwange empfunden wird und die Folgerungen konsequent hervorgehen, ist der

Weg zur Erkenntnis der Einheit aller Mannigfaltigkeit eingeschlagen: nur dort ist Philosophie.

So finden wir in der Tat, die Geschichte der Philosophie betrachtend, in den großen, geschlossenen philosophischen Systemen, namentlich der Zeiten, wo das Denken selbst nach seinen Gründen und Funktionen suchte, um zunächst das Wesen des Erkennens zu erfassen, eine die subjektiven Ansprüche auf Weltanschauung vernichtende und ganz an die allen denkenden Wesen gemeinsame Form appellierende Tendenz. Gerade in der behaupteten, unumstößlichen Evidenz des gesetzten Einheitsprinzipes besteht die ganze Größe und die spezifisch philosophische Art eines philosophischen Systems und eines einzelnen philosophischen Gedankens. Indem das einzelne Denken sich identisch und als Repräsentant des Denkens überhaupt weiß, weiß es sich selbst zugleich mit allem Denken aufgehoben, wenn die behaupteten Folgerungen aus dem gewußten Prinzip der Einheit nicht gelten. In diesem Sinne hat man mit vollem Recht die Philosophie als die Wissenschaft von der sich auf ihre eigenen Prinzipien besinnenden Vernunft genannt. Diese Besinnung geschieht in allen einzelnen Fällen durch einzelne Persönlichkeiten, die subjektiv bestimmt sind; aber durch die stets gewollte und versuchte Vernichtung der subjektiven Bestimmungen wird diese Selbstbesinnung der Erfüllung, wenn auch in unendlicher Entfernung, genähert.

So wird begreiflich, wie sich auf der Einheit und — wenn auch nur durch das Denken postulierten — Identität des philosophischen Erkenntnisgrundes und bei der Einheit des Erkenntniszieles eine spezifisch philosophische Methode erheben kann, die in sich Mannigfaltigkeit birgt, Möglichkeiten in sich schließt, auf mannigfachen Wegen zur höchsten erreichbaren Gewißheit zu kommen. Diese Methode ist spezifisch unterschieden von den Methoden der Einzelwissenschaften. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ihrer Resultate besteht ebenso zu Recht, wie der Anspruch eben dieser Einzelwissenschaften. Aber nur durch die Beziehung des Denkens und Erkennens auf den letzten Grund der Einheit wird die

Philosophie zu einer eigentlichen spekulativen Wissenschaft, nur das Bewußtsein der Identität des einzelnen Philosophen mit dem Wesen und dem Sinne des Denkens, dem alle Denkenden unterstehen, gibt den Einzelresultaten der Philosophie festen, wissenschaftlichen Bestand. Die Philosophie als Wissenschaft ist damit die menschliche Erkenntnis, die zu der höchsten subjektiven Formung objektiver, d. h. für alle erkennenden Wesen geltender Resultate zu kommen die Möglichkeit hat. Dadurch, daß sie immer wieder von neuem den eigenen Erkenntnisgrund untersucht, schiebt sie die Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis bis an die Grenze des Unbedingten, gelangt sie durch immerwährende Eliminierung der in der spezifisch menschlichen Erkenntnis liegenden Bedingungen zu den Formen und Funktionen, die das Wesen der Erkenntnis selbst ausmachen.

Diese Methode der Philosophie führt natürlich nicht nur von den eigentlichen Problemen der Erkenntnis aufwärts, sondern setzt, wie wir sehen, bei allen Problemen der erlebbaren Mannigfaltigkeit ein, nur daß die Philosophie immer Erkennen, d. h. Wissenschaft ist und dort, wo sie zu den letzten Werten gelangen will, ihre Behauptungen über die als geltend gefundenen Werte mit aller Strenge auf die letzten Erkenntniswerte beziehen muß. Sie will ja in dem Aufweis dieser Werte etwas Allgemeingültiges und Notwendiges behaupten. Nur dort, wo dieser Anspruch besteht und durch die Anwendung einer sicheren Methode erfüllt wird, kann von Wissenschaft die Rede sein. Philosophie als Wissenschaft muß eben auf ihrer Methode, auf ihrem Erkenntnisgrunde und auf ihrem Erkenntnisziele bestehen.

Fünfter Abschnitt.

Die Einteilung der Philosophie.

Aus den Erörterungen über das Wesen der Philosophie und die Besonderheit der philosophischen Methode wird ohne weiteres ersichtlich, daß alle erlebbare Mannigfaltigkeit Gegenstand, Inhalt, Aufgabe der Philosophie in ihrem ganzen Umfange werden muß und werden kann. Was die Einzelwissenschaften leisten, um das Erleben zum Wissen zu bringen, sind nur Vorstufen für die Erkenntnisresultate, zu denen der Geist im philosophischen Spekulieren vorzudringen bestrebt sein muß. Die Einzelwissenschaften grenzen innerhalb der unübersehbaren Mannigfaltigkeit vermöge der Besonderheit und Bedingtheit ihrer Methoden für sich Erkenntnisgebiete ab, sie bestimmen eindeutig die Art und Weise, unter der mit ganz bestimmten Erkenntniszwecken die erlebte Mannigfaltigkeit zum Wissen umgeschaffen wird. So behandelt jede Einzelwissenschaft, obwohl sie ihre Methode in dem ganzen Umkreise der erlebten Welt ohne Unterschied zur Geltung zu bringen sucht, doch in der Tat nur einen Ausschnitt aus der Totalität der Erscheinungen. Für die Behandlung aber dieses von ihrer Methode beherrschten und umgrenzten Ausschnittes der Erscheinungswelt hat jede Einzelwissenschaft eine ihren Erkenntniszwecken entsprechende Einteilung ihres Wissensgebietes. Dabei hat sie notgedrungen mit der Begrenztheit der menschlichen wissenschaftlichen Betätigung zu rechnen und den Gesichtspunkt im Auge zu behalten, daß trotz dieser Begrenztheit nach Möglichkeit vom Einzelnen das ganze Gebiet ihrer Erkenntnisse wenigstens im Prinzip erfaßt werde.

So finden wir in der Mathematik seit Anbeginn propädeutische Teile, die der Zerlegung des Gesamtgebietes in Arithmetik und Geometrie vorausgehen. Und nach Feststellung der letzten Axiome, Grundanschauungen und Begriffe zerfällt die Geometrie sowohl wie die Arithmetik in besondere Teile, von deren jedem aus die Rückkehr zu allen anderen möglich und notwendig ist. Grundlegend ist bei dieser Einteilung die Abgrenzung der reinen Mathematik von der angewandten; die reine Mathematik verfährt ohne Rücksicht auf eine in der Erfahrung mögliche Anwendung mathematischer Prinzipien, die angewandte Mathematik, beispielsweise in der Astrologie, zieht die besonderen Bedingungen der Erfahrung mit hinein in ihre Spekulationen. — Der Naturwissenschaftler zerteilt, genötigt durch die Grenzen der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten, durch die besonderen Bedingungen, unter denen der Einzelforscher steht, das ganze Gebiet der von ihm zu erkennenden Natur in Einzelgebiete, die alle durch ihre Methode miteinander zusammenhängen, nur in der Richtung ihrer besonderen Ergebnisse auseinandergehen. Auch der Naturwissenschaftler stellt gewisse Einzelgebiete in das Zentrum aller naturwissenschaftlichen Einzelforschung und läßt andere mehr an der Peripherie des naturwissenschaftlichen Umkreises erscheinen. — So zerlegt der Geschichtswissenschaftler das große Gebiet menschlicher Betätigungen zum Teil willkürlich, zum Teil mit Rücksicht auf das Ganze der Geschichte in viele Sondergebiete, denen er allen einen propädeutischen Teil über die besonderen Forschungsmittel der Geschichte vorausschicken muß. Der Geschichtswissenschaftler spricht aus Zweckmäßigkeitsgründen von „Altertum", „Mittelalter", „Neuzeit" der Menschengeschichte, sich dessen wohl bewußt, daß die Grenzen dieser Zeitalter ineinander überfließen und daß das nur Hilfsmittel sind, die Aufgaben der Forschung einzuteilen und der Erkenntnismöglichkeit der Einzelforscher anzupassen. Immer wird der Geschichtswissenschaftler, wenn er notgedrungen auf die Kenntnis aller Einzeltatsachen der Geschichte verzichten

muß, dies Schema der Einteilung benutzen, um in das Zentrum der Forschung hineinzukommen und stets von der Einzelforschung aus eine Rückkehr zum Ganzen der Geschichte zu ermöglichen. — Die zweckmäßige Einteilung der Wissenschaften entspringt also dem Bedürfnis, erstens von irgendeinem Punkte aus in den Mittelpunkt des Spezialwissens zu gelangen und zweitens, auch in der Einzelforscherarbeit den möglichen prinzipiellen Überblick, den Zusammenhang mit dem Ganzen nicht zu verlieren. —

Genau ebenso steht es mit der Philosophie. Auch sie bedarf bei der Fülle ihrer Aufgaben einer zweckmäßigen, ihrem Wesen entsprechenden Verteilung ihrer Probleme auf Einzelgebiete, von denen aus jederzeit die Rückkehr zu den Grundprinzipien des philosophischen Denkens möglich ist, in denen jederzeit die Einheit der Philosophie dokumentiert ist. Das spezifisch Philosophische müßte in allen diesen Einzelgebieten sichtbar und stets die Idee der Ganzheit, der Einheit des philosophischen Denkens tätig bleiben. Diese Einteilung des Gesamtgebietes der Philosophie kann nun entweder willkürlich oder prinzipiell, systematischer Natur, aus dem Begriffe der Philosophie entnommen, sein.

Die zufällig-willkürliche Einteilung der Gesamtprobleme der Philosophie geht von dem richtigen Gedanken aus, daß das Wesen der Philosophie darin besteht, sich auf alles Erlebbare in der von uns besprochenen doppelten Weise zu beziehen. Sie behauptet deshalb, daß es prinzipiell gleichgültig ist, bei welchem Punkte der erlebbaren Mannigfaltigkeit das philosophische Denken beginnt. Das erlebbare Gesamtgebiet der Philosophie zerfällt von diesem Gesichtspunkte aus in unendlich viele Teile, in denen ausschließlich die Methode der philosophischen Betrachtung das prinzipiell alle einzelnen Teile vereinigende Band ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es ohne Bedeutung, mit welchem Einzelgebiete der Einzelforscher seine philosophische Arbeit anhebt, ob mit der Logik, der Philosophie des Erkennens und Denkens, der Ethik, der Geschichtsphilosophie, der Rechts- oder Naturphilosophie. Der

Grund der willkürlichen Einteilung liegt nicht im Begriffe der Philosophie, sondern im Inhalte, auf den sich die philosophische Spekulation bezieht. Hinter dieser willkürlichen Einteilung der Philosophie steht sichtbar die philosophische Ansicht selbst, daß sich das philosophische Denken selbständig und individuell von den erlebten Einzelmannigfaltigkeiten aus hinbewegt auf das allgemeine philosophische Zentrum. —

Wichtiger und bedeutsamer, um die philosophische Forschertätigkeit in ihrem Fortgange zu sichern und vor subjektiven Willkürlichkeiten zu bewahren, sind fast alle, wenn auch gegensätzlichen, sich widerstreitenden Versuche systematischer Natur, das Gesamtgebiet der Philosophie einzuteilen und einen bestimmten, notwendigen Fortgang von den Kernproblemen zu der Fülle der an der Peripherie liegenden philosophischen Einzelprobleme festzustellen. Es ist nicht schwer einzusehen, daß schon in diesen Versuchen einer Einteilung der Philosophie philosophische Resultate, bestimmte philosophische Ansichten und Einsichten mitsprechen, die über einen allgemeinen Begriff der Philosophie weit hinausgehend philosophische Erkenntnisse mit in die Wagschale werfen. Ist doch schon allein die Einteilung der erlebbaren Mannigfaltigkeit in Erlebnisinhalt und Erlebnisform, in äußere und innere, in geformte und erst zu formende Welt eine Einteilung, die, so nah sie dem Erleben selbst steht, keineswegs auf allgemein zugestandenen Einsichten beruht.

Wir dürfen uns natürlich hier nicht damit aufhalten, die Fülle der in der Geschichte der Philosophie aufgetauchten Versuche einer zweckmäßigen Einteilung der Philosophie zur Kritik heranzuziehen oder auch nur darstellend zu entwickeln, so interessant dies bei einer historischen Betrachtung philosophischer Lösungsversuche sein könnte und so sehr dies selbst zur Illustration einer bestimmten möglichen Einteilung beitragen würde. Wir müssen im Gegenteile selbständig versuchen, in dem allgemeinsten Begriff vom Wesen der Philosophie, wie wir ihn uns verständlich gemacht haben, Einteilungsgründe zu entdecken, die geeignet sind, uns in die Mitte philosophischen Denkens und in jedes Einzelgebiet philosophischer Reflexion hineinzuführen. Nur einen einzigen von den in der Geschichte der Philosophie am häufigsten und fruchtbarsten verwandten Einteilungsversuchen wollen wir uns aus einem ganz besonderen Grunde deutlich machen. Wir werden daraus sehen, daß die Einteilung der Philosophie in Sondergebiete zunächst eine Zweckmäßigkeitsfrage ist. Dann aber wird uns das besondere Beispiel die wichtige Einsicht bringen, wie wenig die philosophische Forscherarbeit berührt wird, durch die sachlichen Gründe, auf denen sie sich willkürlich oder unwillkürlich aufbaut. Oder klarer ausgedrückt: Die von uns hervorzuhebende Einteilung beruht auf Einsichten, Erkenntnisresultaten der Psychologie; diese Tatsache soll Anlaß für uns sein, uns klar zu machen, wie wenig die methodische Forschertätigkeit der Philosophie, mag sie sich auch über der Psychologie aufbauen, dadurch von der psychologischen Methode berührt wird.

a) Zufällige Einteilungsgründe der Philosophie. Philosophie und Psychologie.

Die Psychologie als die Wissenschaft von den feststellbaren Äußerungen des menschlichen Seelenlebens teilt die seelischen Vermögen ein in Denken, Fühlen und Wollen. Diese drei Seelenvermögen, Erkenntnis- oder Denkvermögen, Gefühl und Wille sind schon in der Vorstellung des Altertums lebendig und spielen in den philosophischen Diskussionen eine erhebliche Rolle. Auf diesem Grundrisse der Psychologie über die Seelenvermögen baut sich unter anderen das ganze Kantische System auf, das sich bewußt und ausdrücklich von aller für die Philosophie behaupteten psychologischen Methode frei macht und gerade nach den spezifischen Merkmalen philosophisch exakten Denkens gegenüber dem psychologischen Denken sucht. Auf dem Denkvermögen beruht nach der Psychologie alles Wahrnehmen und Erkennen als Ursache, auf das Willensvermögen gründet sich alles Handeln, ob es unbewußt oder nach gewußten Gründen geschieht, und auf dem Gefühl steht alles Werten von der schlichten unbewußten, instinktiven Ab-

lehnung und Anerkenntnis bis zur ästhetischen Schätzung in Kunst und Kunstkritik. Diese Dreiteilung der menschlichen Psyche in Einzelvermögen nach den meßbaren Äußerungen, immer wieder von neuem belebt und als geltend für die Psychologie behauptet und für die Philosophie als Grund der Einleitung ihres Forschungsgebietes dienend, ist häufig im Laufe der Geschichte der Philosophie, beispielsweise auch gerade von Kant in den Mittelpunkt einer prinzipiellen philosophischen Untersuchung gerückt worden. Es kam dabei darauf an, diese Dreiteilung nicht nur als festgestellte, sondern als notwendige im Begriffe der Seele oder im Begriffe der nach allgemeiner Geltung hinstrebenden menschlichen Daseinsform liegend zu finden, diese Dreiteilung aus einem Prinzip, aus Gründen der Vernunft, abzuleiten. So hat Kant an vielen Stellen seiner Werke versucht, seine Fundamentaleinteilung aller geltenden Urteile in die Gebiete der theoretischen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft aus einem Begriffe der Vernunft überhaupt zu begründen und so der psychologischen Basis seines Systemes nachträglich eine prinzipielle Berechtigung zu verschaffen. Gleichviel aber, ob es Kant oder irgendeinem anderen Philosophen gelungen sein mag, diese prinzipiell-philosophische Deutung zu vollziehen oder nicht, für die philosophische Geltung der auf dieser Einteilung aufgebauten philosophischen Erkenntnisse ist das völlig gleichgültig. Denn, wie es für das Wesen eines greifbaren Gegenstandes irrelevant ist, ob ich ihn mit einem Messer oder sonst einem Werkzeug zerteile, dies nichts an seinem Wesen ändert, so ist es auch für das Wesen der Philosophie ganz nebensächlich, ob ich ihr Gebiet mit psychologischen oder anderen Mitteln zerschneide. Die Einteilung der Philosophie mit Hilfe der psychologischen Einsichten hat sich durchaus als ein glücklicher Weg bewährt, sich im Gebiete der Philosophie zurechtzufinden und von einem Punkte zum anderen zu kommen, innerhalb der Philosophie Gebiete, Problemgruppen von gewissem Umfang zweckmäßig abzutrennen.

Von diesem psychologischen Grunde aus hat die Philosophie drei große Hauptgebiete, nämlich die Logik, als die philosophische Wissenschaft von den Denkformen und Denkresultaten, die Ethik oder Moralphilosophie, als die philosophische Disziplin von den Willensfunktionen als Gründen des Handelns, und die Ästhetik oder Kunstphilosophie, als die philosophische Spezialwissenschaft von den Formen und Funktionen des Gefühls, soweit es sich in Wertung und Darstellung von Werten ausdrückt. Über der Dreiteilung der Psychologie erheben sich neben den drei philosophischen Disziplinen auch ebensoviel psychologische Wissenschaften, nämlich eine Psychologie des Denkens, eine Willenspsychologie, die sich oftmals mit der Pädagogik, oftmals ebenso glücklich mit der Psychopathologie, der Wissenschaft von den krankhaften Zuständen der Seele verbindet, und die Gefühlspsychologie. Um die drei Hauptgebiete der Philosophie nach dieser Einteilung, die in sich wiederum in eine Reihe von Einzelgebieten zerfallen, gruppieren sich dann, je nach der philosophischen Einsicht der einzelnen Denker, in verschiedener Weise die Spezialgebiete der Philosophie: An die allgemeine Logik schließt sich die Logik der einzelnen Wissenschaften, an die Ethik die Rechts-, Sozial- und Wirtschafts- sowie die Religionsphilosophie, an die allgemeine Ästhetik reihen sich die mannigfachen Einzeldisziplinen über besondere Kunstformen.

Diese oft glücklich verwandte Einteilung der Philosophie auf dem Grundriß der psychologischen Feststellungen hat den Nachteil, die Beziehung der Hauptgebiete der Philosophie untereinander undeutlich zu lassen. Sie stellt gleichsam die drei Hauptgebiete der Philosophie nebeneinander als drei Gebäude des Wissens, die auf besonderen Prinzipien aufgebaut sind, ohne deutlich werden zu lassen, worin die Gemeinsamkeit besteht. Sie hat außerdem den oftmals fühlbar gewordenen Mangel, die Abhängigkeit der Philosophie von der Psychologie vorzutäuschen. Gerade aber die methodische und sachliche Unabhängigkeit von Philosophie und Psychologie muß man sich, um weitverbreitete Irrtümer

und Unklarheiten zu vermeiden, ganz klar gemacht haben, und einsehen, daß die in der erwähnten Einteilung dokumentierte Abhängigkeit nur eine zufällige und keine sachlich begründete oder gar für die Philosophie notwendige ist. Die erwähnte aus der Psychologie entnommene Einteilung der Philosophie soll deshalb an dieser Stelle ein Anlaß sein, uns den Unterschied von Philosophie und Psychologie deutlich vor Augen zu führen, ehe wir uns nach einem Einteilungsgrunde der Philosophie umsehen, der sich aus dem Wesen der Philosophie selbst entwickeln läßt.

Daß die Tatsache des Aufbaues philosophischer Erkenntnisse auf einem von der Psychologie gezeichneten Grundriß der Mannigfaltigkeit kein Beweis dafür ist, daß damit die Philosophie in ihrem Forschungsfortschritt an die Psychologie gebunden ist, das erhellt ja schon allein aus der Erörterung des Begriffs und des Wissens der Philosophie, aus der ersichtlich wurde, daß alle Resultate wissenschaftlicher Forschung Grund für die philosophische Spekulation sein können und müssen, ihre Methode anzusetzen und zu spezifisch philosophischen Resultaten über die Ergebnisse der Einzelforschung hinaus zu gelangen. Wenn also wirklich die Philosophie bei den Ergebnissen der Psychologie ansetzt, so tut sie nichts anderes, als sie in bezug auf jede andere Einzelwissenschaft tun könnte und tun wird. Die Erwähnung des psychologischen Grundrisses der Philosophie als eines weitverbreiteten und oft glücklich angewandten Einteilungsprinzipes ist also nur ein zufälliger, kein notwendiger Anlaß, den über die Psychologie herrschenden Irrtümern, soweit sie die Philosophie bedrohen, vorzubeugen.*) — Ein gewisser Grad äußerer Notwendigkeit, sich den Unterschied zwischen Philosophie und Psychologie deutlich zu machen, erwächst erst aus der Tatsache, daß gerade in unserer Zeit der Streit über das Anrecht der Psychologie, als philosophische Wissenschaft zu

*) Innerhalb der Sammlung von „Katechismen der Philosophie" hat Fr. Kirchner in einem „Katechismus der Psychologie" die Probleme der Psychologie ausführlich behandelt.

gelten, lebhaft geführt wird. Dieser Streit, zum Teil eine bloß akademische Frage, die Stellung der Psychologie im System der Universitätswissenschaften betreffend, ist dort, wo er die prinzipielle Seite der Sache faßt, dadurch verursacht, daß sowohl die Philosophie wie auch die Psychologie gegenwärtig bedeutsame Entwicklungsstufen betreten haben.

Worin besteht denn wohl das Wesen der psychologischen Methode? Warum kann die Psychologie mit ihren Erkenntnismitteln und Erkenntniszielen niemals den Anspruch erheben, philosophische Resultate zutage zu fördern? Ist die Psychologie eine Wissenschaft, die neben den drei großen Einzelwissenschaftsgruppen: Mathematik, Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft steht, oder hat sie sich einem dieser Gebiete einzuordnen? Das ist nach den vorausgegangenen Erörterungen über das Wesen der Philosophie und den Kern der einzelwissenschaftlichen Methoden mit kurzen Worten festzustellen.

Die Psychologie untersucht das Seelenleben, die psychischen Funktionen, und zwar nach ihren Äußerungen, um meßbare Verhältnisse zwischen den Funktionen selbst einerseits und den Wirkungen dieser Funktionen andererseits festzustellen. Ihr Gegenstand, ihr Erkenntnisgebiet, ist das Seelenleben lebender Wesen, gleichviel ob Mensch oder Tier, zum Zwecke der Auffindung geltender bestimmter, sich immer wiederholender kausaler Zusammenhänge. Die Psychologie sucht nach psychischen Gesetzen. Alle ihre Experimente zielen darauf ab, feststellbare, psychische Äußerungen als notwendig bedingt und verursacht durch andere oder durch körperliche Erscheinungen zu erkennen. Die Psychologie betrachtet es nicht als ihre Aufgabe, besondere geistige Eigenarten, etwa ihrer Beziehung auf wertvolle Leistungen wegen, zu beschreiben, sondern sie sucht im normalen und abnormalen Verlauf des Seelenlebens nach feststehenden bestimmten Gesetzen. Die Psychologie ist also eine naturwissenschaftliche Disziplin im eigentlichsten Sinne des Wortes mit besonderem eng zu umgrenzenden Erkenntnisgebiet.

Sie steht auf der gleichen Basis wie beispielsweise die organische Chemie, die Biologie, die vergleichende Anatomie usw. Ihre Experimente, Theorien und Hypothesen sind als naturwissenschaftliche Resultate wertvoll und Stoff und Ausgangspunkt für viele andere, auch nichtpsychologische Untersuchungen. Philosophie aber verhält sich zu Psychologie, als der Naturwissenschaft des Geisteslebens, wie sich die Philosophie zu jedem anderen Gebiete des Wissens verhält. — Was die Psychologie so oft mit vollem Unrecht hat den Anspruch erheben lassen, sie sei Philosophie und könne die an die Philosophie gestellten Ansprüche erfüllen, beruht vornehmlich auf drei Gründen, einem historischen, einem rein äußerlich-zweckmäßigen, einem sachlichen, im Wesen der philosophischen Interessen und dem Wesen der menschlichen Erkenntnis liegenden.

Der historische Grund besteht in folgendem: Alle Einzelwissenschaften haben sich, wie wir früher besprachen, aus der ursprünglichen Wissenschaft, der Philosophie, historisch entwickelt. Sie sind selbständig geworden mit dem Moment, wo sie durch feste Methoden und bestimmte Erkenntnisgründe, bestimmte Erkenntnisziele für sich abgrenzten. So war alle Naturerkenntnis ursprünglich Naturphilosophie, bevor sie zur Naturwissenschaft im eigentlichen methodischen Sinne wurde, alles historische Wissen war gleichzeitig Geschichtsphilosophie, bevor zwischen Geschichtsphilosophie und einfachem chronistischen Nacherzählen eine mit bestimmten Methoden arbeitende Geschichtswissenschaft trat, die ganz bestimmte Grenzen einzuhalten bemüht sein muß. Ebenso steht und stand es mit der Psychologie, die erst in neueren Zeiten begonnen hat, ihre Methode klar zu entwickeln und der Art sich bewußt zu werden, wie sie das Geistesleben betrachtet und in den Mittelpunkt einer exakten Untersuchung rückt. Erst mit diesem Momente wird ihre selbständige Stellung im Bereich naturwissenschaftlicher Forschung deutlich und ihre Ablösung aus dem Mutterschoße der Philosophie definitiv.

Der zweite, äußerlich zweckmäßige Grund der Verwechslung der Philosophie mit der Psychologie liegt in der

zufälligen Schematisierung der Wissenschaften zum Zwecke der Unterbringung im Lehrplane der wissenschaftlichen Anstalten. Die Psychologie, die sich erst im 19. Jahrhundert auf eigene Füße zu stellen und wesentliche Resultate exakter Natur zu zeitigen beginnt, mußte doch irgendwo untergebracht werden. Vor allen Dingen ihrer eigenen Ansprüche wegen, eine Geisteswissenschaft zu sein, schien es zweckmäßig, trotz ihrer naturwissenschaftlichen Forschungsart und trotz ihrer Ansprüche auf experimental-psychologische Laboratorien, sie in der „facultas artium literarum", der philosophischen Fakultät unterzubringen. Verwunderlich genug aber muß es erscheinen, wenn heutzutage noch, wo man sich über das Wesen der Psychologie selbst unter den Psychologen klar ist, die Psychologie, um Boden auf den Universitäten zu gewinnen, sich in die eigentlichen philosophischen Lehrstühle hineindrängt und so innerhalb des akademischen Lehrbetriebes der ältesten aller Wissenschaften den ohnedies nicht sehr reichlichen Platz versperrt. Merkwürdiger-, aber doch auch begreiflicherweise hat dieser zufällig äußerliche Grund der Unterbringung der Psychologie innerhalb der akademischen Wissenschaften dazu beigetragen, das Wesen der Psychologie und das Wesen der Philosophie auch in prinzipiellen Untersuchungen darüber zusammenzuwerfen und damit auf rein wissenschaftlichem Gebiet Irrungen hervorgerufen die schon bedauerlich genug innerhalb der Organisation der Wissenschaften sind.

Der dritte Grund endlich für die Verwechslung von Philosophie und Psychologie ist ein sachlicher, ein im Wesen der philosophischen Interessen selbst liegender. Wie wir sahen, hat die Philosophie als erkennende Wissenschaft über die besonderen Bedingungen des Lebens, des Erkennens, des Urteilens usw. zum unbedingten Wesen eines erkennenden, lebendigen Geistes an sich aufzusteigen. Unmittelbar erlebt aber wird alles Erleben, alles Erkennen, alles Fühlen und Wollen unter den besonderen menschlichen und subjektiven Bedingungen. Über diese subjektiven, natürlichen und un-

natürlichen Bedingungen, soweit sie unter bestimmte kausale Gesetze passen, soweit sie mit naturwissenschaftlicher Begriffsbildung zu fassen sind, handelt die Psychologie. Notwendigerweise ist es für den Philosophen von großem Interesse, auch die besonderen Bedingungen zu kennen, da er ja nur vom Besonderen aufsteigen kann zu den allgemeinsten Prinzipien, die Besonderheiten zu sehen, die den erkennenden, wollenden, fühlenden Geist von seinem Prinzip abziehen und ihn subjektiv spezifizieren. Aber die *Feststellung* dieser besonderen Verhältnisse ist eben nicht Philosophie und keineswegs Aufgabe des philosophischen Denkens. So gibt die Psychologie interessante Belehrungen über die psychologischen Gründe sittlicher oder unsittlicher Anschauungen und Handlungen, auf die der Moralphilosoph wohl aufzumerken hat, um darin das Prinzip der Moral lebendig zu sehen. Der Historiker beschreibt, mit allen historischen Mitteln suchend, die besonderen sittlichen Verhältnisse der Menschen und einzelner Völker, es werden seine Darstellungen dem Ethiker Stoff, Anregung und Belege für das von ihm geforderte mögliche Allgemeinbewußtsein letzter sittlicher Grundsätze sein; er wird nach der *Tendenz* zur letzten einheitlichen Sittlichkeit innerhalb der ihm von beiden Einzelwissenschaftlern gegebenen Dokumente forschen. Der Psychologe also betrachtet dort, wo er den Menschen in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Betrachtungen stellt, die spezifisch menschlich-psychischen Phänomene unter anderen Gesichtspunkten — nämlich nach ihrer kausalen Bedingtheit — als der Philosoph, der in ihnen nach den Gründen einer unbedingten Geltung und Einheit sucht. Es besteht also tatsächlich eine gewisse Verwandtschaft der philosophischen Probleme dort, wo sie sich speziell um das menschliche Geistesleben drehen, mit der psychologischen Wissenschaft, die eben dieses Geistesleben in die Mitte der Betrachtung rückt. Beide suchen in diesem Geistesleben und seinen Äußerungen nach Gründen für die aus dem Geistesleben kommenden Gestaltungen, der Psychologe nach den zeitlich, kausal zu beschreibenden Zusammenhängen zwischen Funktion und Leistung, der Philosoph nach den möglichen *zeitlosen* Gründen geltender Werte, die in einem menschlichen Geistesleben überhaupt und dessen Schöpfungen sichtbar werden. So sucht der Philosoph, der das *Erkenntnisurteil* als das Resultat der Erkenntnistätigkeit ins Auge faßt, nicht das Zustandekommen, sondern die Gründe der Geltung festzustellen, den Psychologen dagegen interessiert der ursächliche Zusammenhang aufweisbarer Funktionen. So betrachtet der Philosoph die Gesamtheit *ethischer* Urteile als Repräsentanten eines möglichen überall identischen moralischen Bewußtseins, der Psychologe dagegen stellt im einzelnen sittlichen Urteile den ursächlichen Zusammenhang zwischen subjektiver Funktion und Urteilshandlung fest. Der Philosoph wird dem Psychologen dankbar sein müssen, daß er ihn auf die besonderen Bedingungen eines von ihm postulierten allgemeinen Geistes hinführt und ihn immer wieder von neuem veranlaßt, seine Abstraktionen zu revidieren, der Psychologe dagegen kann mit den Resultaten der Philosophie nichts für seine Zwecke anfangen. Gerade die Beziehung der Philosophie und der Psychologie auf den gleichen Gegenstand und zwar beide Male nicht in dem Sinne, diesen nach seinen *Ergebnissen* zu beschreiben, sondern in seinen Gründen, Bedingungen und Ursachen zu erfassen, legt die Verwechslung von Philosophie und Psychologie so außerordentlich nahe und nötigt, sich die beiden völlig verschiedenen Betrachtungsarten ganz deutlich zu machen.

b) Systematische Einteilungsgründe der Philosophie.

Die *historische* Erinnerung daran, daß für die Einteilung des Gesamtgebietes der Philosophie oftmals glücklich und ohne damit die Grenzen von Philosophie und Psychologie zu verwischen, die psychologische Unterscheidung von Erkenntnisvermögen, Gefühl und Willensvermögen gegolten hat, war Anlaß, den Unterschied beider Wissenschaften vor Augen zu führen. Wir kehren zu der Frage nach den Einteilungsgründen der Philosophie zurück, die nicht, wie

die psychologischen anderswoher, sondern aus dem Begriffe, dem Wesen der Philosophie selbst entnommen sind.

Wie wir festzustellen versuchten, ist Philosophie Wissenschaft und als solche auf Erkenntnisse von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gerichtet, sie ist aber zugleich die Wissenschaft, die vom Bedingten des Lebens oder des Wissens zum Unbedingten aufzusteigen sucht. Die Schwierigkeit der Philosophie bestand, wie wir sahen, zum großen Teil darin, daß sie nicht einfach auf einem als geltend angenommenen, feststehenden Grund aufbauen kann, sondern diesen Grund selbst, als die Bedingung aller Erkenntnisse zu untersuchen, zur Gewißheit zu bringen hat. Es muß deshalb die erste und vornehmste Aufgabe aller Philosophie sein, das Erkennen selbst nach seinen letzten Gründen, Bedingungen und möglichen Folgerungen zu untersuchen, das Prinzip oder die Summe der Prinzipien deutlich zu machen, auf das sich alles Philosophieren und alles Wissen als letzten Rechtsgrund bezieht. In diesem Sinne macht die Philosophie das Erkennen und Denken zu ihrem Gegenstande und ist in ihrem ersten und vornehmsten Geschäft Logik und Erkenntnistheorie, Wissenschaft von den für alles Denken und Erkennen geltenden Grundsätzen und Formen.

Die Logik, als die Lehre vom Erkennen und Denken behandelt die möglichen Gründe und Funktionen, in denen sich allgemeingültiges Denken und Erkennen konstituiert, die Bedingungen und Regeln des Denkens und Erkennens, an die alles Denken und Erkennen abgesehen von dem besonderen Inhalt der Erkenntnis gebunden ist, wenn es zur allgemeingültigen Formung gelangen will. Bei der Entscheidung der Frage, wie das Denken zum Erkennen werden kann, wie sich der zu erkennende Inhalt zu den Formen des erkennenden Bewußtseins verhält, scheiden sich die logischen und erkenntnistheoretischen Standpunkte in unendlich viele Richtungen. Nach welcher Richtung aber auch diese Wege führen mögen, es bleibt die Grundaufgabe der Philosophie, sich vor der Lösung besonderer Fragen über die allgemeinen Tatsachen des Denkens und Erkennens überhaupt klar zu sein, denn in allen philosophischen Sätzen wiederholt die Philosophie die von ihr als geltend anerkannten Formen und Prinzipien des Erkennens. Da sich alle Behauptungen der Einzelwissenschaften und alle Sätze der Einzeldisziplinen der Philosophie auf dem in der allgemeinen Logik geschaffenen Fundament der Erkenntnis aufbauen, wird die allgemeine Logik das Fundament aller allgemeinen und aller besonderen Erkenntnis der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt sein. Die Logik und Erkenntnistheorie steht also am Anfang aller philosophischen Spekulation.

Diesen Gedanken von der unbedingten im Begriffe der Philosophie begründeten Vorherrschaft der Logik finden wir mit allem Nachdruck und aller klaren Bestimmtheit vornehmlich in der Richtung der Philosophie vertreten, in der die Einsicht zur prinzipiellen Entscheidung gelangt ist, daß Philosophie als Wissenschaft sich auf sicheren Erkenntnisprinzipien aufbauen muß, daß ohne diese sicheren Erkenntnisprinzipien alle Philosophie nur ein Dichten und subjektives Spekulieren ist. Es ist die immer stärker ausgeprägte Gewißheit des von Kant begründeten philosophischen Kritizismus, dessen Haupttendenz die ist, mit den Bedingungen und Formen des Denkens auch die Grenzen der menschlichen Erkenntnis festzulegen. Kant selbst ging in den Jahren seiner selbständigen, sich von der Leibnitz-Wolffschen Schulmetaphysik freimachenden Entwicklung, wie sich aus seinen Briefen feststellen läßt, unzweifelhaft zunächst auf die Lösung moralphilosophischer Probleme aus. Dieser Lösung ethischer Probleme aber stellte sich die zur absoluten Gewißheit werdende Einsicht entgegen, daß erst die allgemeinste Frage gelöst werden müsse: Was kann ich überhaupt erkennen? Wie ist Erkenntnis überhaupt möglich? ehe die Untersuchung der Spezialfrage unternommen werden konnte: Was kann ich über Sittlichkeit wissen? Wie ist Ethik als Wissenschaft oder wie sind ethische Prinzipien mit dem Anspruch auf allgemeine und notwendige Geltung möglich? Erst hieß es für Kant nach dieser kritischen Be-

sinnung auf das Wesen alles Erkennens, sich darüber im klaren zu sein, auf welchen Gründen alles in Urteilen sich ausdrückende Wissen beruht, ehe die andere Frage in den Vordergrund geschoben werden konnte, auf welchen Gründen moralisches, ästhetisches und sonstiges Urteilen beruht. Diese von Kant zur philosophischen Gewißheit gebrachte Einsicht ist in der modernen Spekulation teilweise dahin überspannt worden, daß die Philosophie überhaupt nur für die Untersuchung der Gründe des Denkens und Erkennens, sonst aber für nichts verantwortlich gemacht wird, daß Philosophie ganz und gar und nichts anderes als Erkenntnislehre, d. h. Logik sei. Diese Ansicht aber ist eine systematisch philosophische, über deren Begründung wir im Rahmen einer Einführung in die Philosophie überhaupt nichts zu entscheiden haben. Wir wissen, daß die Philosophie in der ganzen unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Lebens und Wissens nach den letzten, zum Wissen zu bringenden Gründen der Einheit und der Geltung zu fragen hat. Sie hat dies zu tun auf die Gefahr hin, solche Gründe der Einheit zu negieren und deren Grundlosigkeit einzusehen. Es wäre deshalb wohl eine Beeinträchtigung der eigentlich philosophischen Aufgaben, wollte man sich vor aller Philosophie dafür entscheiden, daß nur das Erkennen Gegenstand der Philosophie ist. Soviel aber dürfen wir für eine durch den Kantischen Kritizismus erhärtete Einsicht nehmen, daß in allen Teilen der Philosophie die Frage nach den Gründen der Geltung behaupteter Sätze überhaupt gelöst sein muß, ehe nach den besonderen Gründen besonderer Urteile gefragt oder aus besonderen Erkenntnisinhalten besondere Werturteile als geltend behauptet werden. Der Logiker also, der nach den Gründen der Geltung einzelwissenschaftlicher Urteile zu forschen und der Ethiker, der die in Behauptungen oder Taten dokumentierten ethischen Urteile zu kritisieren, der Ästhetiker, der über behaupteten oder gestalteten Schönheitswert zu richten beginnt, werden stets Beziehung nehmen müssen auf die Gründe der Geltung des Denkens und des Erkennens, des Behauptens

und des Urteilens überhaupt, wie sie die allgemeine Logik aufstellt.

Damit ergibt sich aus dem Wesen der Philosophie ein zweiter Einteilungsgrund für ihr Gesamtgebiet. Wenn das Wesen der Philosophie darin besteht, zu den Einheitsgründen des Erlebens und des Wissens aufzusteigen, um diese zum Bewußtsein zu bringen, und sie sich dabei stetig auf die in der allgemeinen Logik festgelegten Prinzipien zu berufen hat, so muß sie für jedes Einzelgebiet des philosophischen Denkens die Gründe der Spezifikation logischer Prinzipien darzutun unternehmen. Mit anderen Worten: dort wo in Behauptungen, in Urteilen, in Gestaltungen mit dem Anspruch auf allgemeine Anerkennung geltende Gründe hervortreten, da wird die Philosophie die besondere Art geltender und das Urteil bestimmender Gründe zu prüfen haben, um in ihnen die Spezifikation der in der reinen Logik aufgestellten logischen Gesetze überhaupt zu finden. So wird sie bei der Untersuchung moralischer Wertungen, moralischer Urteile und Behauptungen, von einer Logik des moralischen Urteiles, bei der Untersuchung ästhetischer Wertungen von einer Logik des ästhetischen Urteiles anheben müssen, bevor sie sich mit der Feststellung besonderer moralischer oder ästhetischer Werte beschäftigen kann. Die Logik des moralischen, ästhetischen, religionsphilosophischen, geschichts- und rechtsphilosophischen Urteiles wird einer Ethik, Ästhetik, Religions-, Geschichts- und Rechtsphilosophie ebenso vorausgehen müssen, wie die Logik des Erkenntnisurteiles überhaupt der Logik der Einzelwissenschaften. Dabei spielt die Frage zunächst keine Rolle, ob der Grund der Einzelwertung im erkennenden, im denkenden, erlebenden, fühlenden Individuum gelegen ist oder jenseits dieses in einer vom Subjekt zu erfassenden, zu erlebenden Welt. Weil die Logik die Grundbedingungen alles Denkens überhaupt, die Gründe der möglichen allgemeinen Geltung des Denkens feststellt, ohne die Beziehung des Denkens auf besondere Inhalte, auf bestimmte Gegen-

stände zu beachten, die Denkformen als einen möglichen Inhalt des Denkens formend betrachtet, nennt man diesen Teil der Philosophie den formalen oder allgemeinen im Gegensatz zu einem inhaltlichen, besondere Erfahrungselemente berücksichtigenden. Überall also, wo sich die Philosophie mit ihrer besonderen Methode auf Erkenntnisse, auf Behauptungen, auf lebendige Gestaltungen bezieht, die mit dem Anspruch auf allgemeine Anerkennung auftreten, um diesen Anspruch zu prüfen und die besonderen Gründe der Geltung festzustellen, wird sie einen reinen, formalen, allgemeinen und einen empirischen, inhaltlichen, besonderen Teil haben. Der Behandlung der in der Wirklichkeit geltenden, in Recht und Sitte ausgedrückten besonderen moralischen Prinzipien wird eine Logik des moralischen Urteiles vorausgehen, die die Art der in einem möglichen allgemeingültigen, moralischen Urteile auftretenden notwendigen Prinzipien erwägt, um diese Prinzipien dann in einem besonderen Teil als Tendenzen zur Sittlichkeit wiederzuerkennen. Der formale Teil also aller philosophischen Einzelspekulation kümmert sich nicht darum, daß die gesuchten Prinzipien nur Abstraktionen sind, während der besondere Teil sich der ganzen Lebendigkeit der unübersehbaren Mannigfaltigkeit bewußt wird und die Fülle der Bedingungen zugleich mit den reinen, formalen, allgemeinen Gründen erwägt.

Auch diese Scheidung eines reinen, formalen, allgemeinen von einem empirischen, besonderen Teile der Gesamtphilosophie und aller ihrer Einzelgebiete ist klassisch geworden durch den Kantischen Kritizismus. Ihr geht als einzige unerörterte Annahme die Ansicht voraus, daß Philosophie ihrem Begriffe und Wesen nach Wissenschaft ist und sein muß. Kants Hauptwerke, in denen sich der kritische Idealismus darstellt, die „Kritik der reinen Vernunft", die „Kritik der praktischen Vernunft" und die „Kritik der Urteilskraft" sind nichts anderes als Abhandlungen über die formalen Prinzipien der drei von ihm unterschiedenen Arten möglicher allgemeiner, notwendig anzuerkennender Urteile. Die „Kritik

der reinen Vernunft" handelt von den formalen Prinzipien des Denkens und Erkennens überhaupt, die „Kritik der praktischen Vernunft" von den formalen Prinzipien des moralischen Urteilens und die „Kritik der Urteilskraft" in ihren spezifisch kritischen Teilen von den Prinzipien des ästhetischen Urteilens überhaupt. Diesen drei Kritiken der formalen oder wie Kant sagt der transzendentalen Prinzipien des Urteilens schließen sich die Untersuchungen über die Prinzipien des besonderen Urteilens an, der „Kritik der reinen oder theoretischen Vernunft", die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", der „Kritik der praktischen Vernunft", die „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre", den kritischen Teilen der „Kritik der Urteilskraft" die besonderen Untersuchungen über die möglichen Arten ästhetischer Werte. Dies alles diene nur als Beispiel einer aus dem allgemeinen Begriffe der Philosophie konsequent gefolgerten Einteilung der Philosophie.

Über diese Unterscheidung hinaus in formale und empirische Teile der philosophischen Untersuchungen läßt sich aus dem allgemeinen Begriffe der Philosophie als Wissenschaft keine weitere Einteilung herauspressen; es kann insbesondere allein aus dem Begriffe der Philosophie nicht gefolgert werden, auf welche Inhalte der unübersehbaren Mannigfaltigkeit sich das philosophische Denken zu beziehen hat. Ebensowenig läßt sich die Mannigfaltigkeit, von der die Philosophie anhebt, aus dem Begriffe der Philosophie ableiten, sondern jegliche, erlebbare Mannigfaltigkeit ist Aufgabe des philosophischen Denkens. Die unübersehbare Mannigfaltigkeit, von der aus die Philosophie zu den letzten Gründen der Einheit aufsteigen muß, ist selbst der unendliche Grund der Spezifikation der philosophischen Prinzipien und jeder einzelne vom Erleben oder vom Wissen umgrenzte Teil dieser Mannigfaltigkeit gibt gleichsam das Gerüst für ein Spezialgebiet der Gesamtphilosophie. Man spricht deshalb mit Recht vor allen Dingen in der gegenwärtigen Philosophie, wo das Denken mehr als früher auf die erlebbaren Einzelheiten gerichtet ist, nicht nur

von Spezialgebieten der Philosophie, die ihren Anfang nehmen von großen, in den Einzelwissenschaften geformten Wissensgebieten, sondern man hängt die Bezeichnung „Philosophie“ an viele Einzelerscheinungen der erlebten Welt. Die Schematisierung der Philosophie in Logik, Ethik und Ästhetik ist deshalb vielfach als eine künstliche und unvollkommene oder, wie man sagt, als eine Einteilung a priori aufgegeben und zu einer zufälligen Zusammenfassung philosophischer Probleme geworden. Neben Logik, Ethik und Ästhetik stehen danach vor aller speziell philosophischen Entscheidung gleichwertig Religions-, Rechts-, Geschichts-, Kultur-, Naturphilosophie usw. Diese Koordination philosophischer Problemgebiete, deren Konstituierung an irgendeinem Punkte der unübersehbaren Mannigfaltigkeit beginnt, läßt sich auf keine Weise in ein Verhältnis der Subordination umwandeln. Nur das eine steht aus dem Begriffe der Philosophie folgend fest, daß sie immer an erste Stelle die allgemeine Logik als die Prinzipienlehre des Erkennens überhaupt setzen muß, gleichzeitig als Legitimation der in jedem einzelnen philosophischen System geltend gemachten Grundsätze und der auf jedem Einzelgebiet als geltend aufzustellenden Gründe der Einheit. Die Logik wird notgedrungen jedesmal den allgemeinen Grundriß des Denkens entwerfen müssen, um die Prinzipien an die Hand zu geben, auf das sich alles besondere Denken zu stützen hat. —

Diese geltenden Prinzipien werden stets über oder jenseits der wahrnehmbaren, erlebbaren, von der Psychologie deutlich zu machenden Gründe oder Ursachen des Denkens stehend und geltend zu denken sein. Nennt man die an die zeitlich kausale Betrachtung gebundene, dem Ich fremd gegenüberstehende, vom Naturwissenschaftler erfaßte Welt „Natur schlechthin“, so werden die Prinzipien der Einheit, in denen die zur Erkenntnis gelangte Natur ihren Grund hat, notwendig unabhängig von der Natur, jenseits der Natur gedacht. Diese Geltungssphäre, als Grund für alle Naturerkenntnis, auf der alle Physik

als System erlebter und erlebbarer Mannigfaltigkeit beruht, kann man mit gutem Grunde, wenn auch zunächst nur in negativem Sinne hyperphysisch oder metaphysisch nennen. In diesem Sinne ist alle philosophische Wissenschaft Metaphysik. Metaphysik ist nur ein anderer Name für Philosophie als Wissenschaft von den letzten Einheitsgründen.

Metaphysisch in diesem Sinne sind alle von der Philosophie aufspürbaren geltenden Gründe, auf denen sich das Erleben und das Wissen aufbauen, zu denen Erleben und Wissen hinstreben mögen. Die eigentliche Wissenschaft von den Einheitsgründen des Wissens ist, wie wir sahen, die Logik oder Prinzipienlehre des Erkennens überhaupt. Metaphysik als Wissenschaft im reinsten Sinne wird nichts anderes sein können als eben diese Prinzipienlehre, nur ausdrücklich benannt nach dem eigentlichen Wesen der Geltungsgründe, nämlich, daß sie nicht innerhalb der erlebbaren Natur oder innerhalb der naturwissenschaftlichen Welt, sondern als Grund vor aller Natur, aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis liegen. Damit aber, daß sie Gründe der Einheit oder Geltung sind, dürfen sie nicht etwa als Ursachen des zeitlichen Daseins genommen werden, denn, wie wir sahen, ist zeitliche Ursächlichkeit der besondere Grund, auf dem die Naturwissenschaft steht, der erst von der Philosophie zu untersuchen und nach seinen „metaphysischen Anfangsgründen“ zu werten ist.

Es bedarf, um sich des Wesens und des eigentlichen Sinnes metaphysischer Spekulationen wohl bewußt zu werden, der kritischen Erinnerung daran, daß alle Philosophie ein Aufstieg von der erlebbaren und erlebten Mannigfaltigkeit, eine am menschlichen Erleben sich erhebende Tätigkeit des menschlichen Geistes ist. Alle Metaphysik als Wissenschaft von den letzten Gründen muß sich darüber im klaren bleiben, daß sie an dem Seile, an dem festen Zentrum der erlebbaren Mannigfaltigkeit hängt und daß sie nur zu den Gründen dieser erlebbaren Mannigfaltigkeit, nicht aber zu Gründen einer über allem Erleben gedachten oder zu denkenden Mannigfaltigkeit gelangen kann. Eben der besondere Ruhm der Philo-

sophie, daß sie Wissenschaft, die wissenschaftlichste Wissenschaft ist, ist auch notgedrungen ihre Grenze, ihre eigene Bedingung nach der metaphysischen Seite hin. Dort, wo die menschliche Spekulation vergißt, daß sie nur Geltungsgründe für die erlebbare Mannigfaltigkeit sucht und nicht Erklärungsgründe einer schon allein dem Begriffe nach jenseits aller Erlebbarkeit liegenden Welt, ist Metaphysik nur ein bloßes Phantasma des Geistes und hat mit Philosophie ebensowenig zu tun, als subjektive Weltanschauung mit Wissenschaft.

So ist es beispielsweise wohl denkbar als Resultat philosophischer Spekulation, daß, wie es die Religion lehrt, ein Gott als metaphysisches Prinzip der Weltschöpfung und des Daseins aller erlebbaren Mannigfaltigkeit gedacht wird. Philosophisch ist die Setzung dieses Prinzipes aber nur dann, wenn es mit steter Beziehung auf die allgemeine und notwendige logische Anerkennung geprüft wird. Für die Philosophie als Wissenschaft fällt dieses göttliche Prinzip der Weltdeutung, wenn die Folgerungen daraus die Gründe des Denkens und des Wissens aufheben und negieren. Aber mag es auch begründbar sein, Gott im religiösen Sinne als Prinzip des Erkennens und des Erlebens zu setzen, es ließe sich niemals wissenschaftlich rechtfertigen, die für das aus dem göttlichen Wesen abfließende Denken und das Erleben geltenden Bestimmungen ohne weiteres auf das göttliche Prinzip selbst zu übertragen. Mit anderen Worten: die für die Folgen aus einem geltenden Prinzip geltenden Bestimmungen können nicht für das Grundprinzip selbst gesetzt werden. Was für den Umkreis unseres Erlebens und unseres vom Erleben aufsteigenden Wissens gilt und aus einem Prinzip abgeleitet worden, kann nicht wiederum für das Grundprinzip selbst angenommen werden. Wenn also Erfahrungsgesetze und moralische Verbindlichkeiten für den Umkreis der denkenden und erlebenden Menschen gelten und sich diese Geltung aus einem göttlichen Prinzip deduzieren läßt, so bleibt es eine metaphysische Täuschung, nun mit den Erklärungsgründen der erlebten und erlebbaren Welt den Grund dieser Welt, den metaphysischen Grund selbst besetzen zu wollen, d. h. in unserem Beispiel: Gott mit den für Menschen und die zu erklärende Welt möglicherweise geltenden Bestimmungen beschreiben zu wollen.

So ist, wie wir gesehen haben, das Anschauungs- und Größenbewußtsein der Grund der Geltung aller mathematischen Wahrheiten. Das mögliche Anschauungs- und Größenbewußtsein, das in der mathematischen Erkenntnis sichtbar wird, läßt sich aber nicht wieder umgekehrt mit mathematischen Gesetzen fassen. Aus dem Prinzip fließen die Gründe der Geltung, der Grund der Geltung selbst aber ist nur ein Moment, das in den geltenden Wahrheiten als konstantes Moment festzustellen ist. So mag es eine philosophische Wahrheit sein — wir stellen eine Hypothese als Beispiel hin — daß ein Gott Grund aller möglichen Zusammenhänge, aller Erfahrungsgesetze ist. Unter diesen befindet sich, wie wir sahen, auch das für das ganze Gebiet der Naturwissenschaft geltende Kausalgesetz. Damit erwächst nicht das Recht, das göttliche Prinzip selbst kausal zu begreifen, es zu spalten durch die Übertragung der von ihm abfließenden Bestimmungen auf es selbst.

Die vielberühmte Metaphysik ist also entweder nur ein anderer Name für das Wesen aller Philosophie und speziell für den Teil der Philosophie, den wir Logik oder Prinzipienlehre nannten, oder sie ist eine pure Spielart des Denkens, im besten Falle ein Trost für die nach Deutungsmöglichkeiten vergeblich herumirrende Weltanschauungsbedürftigkeit, die die mühsam gefundenen Prinzipien wieder durcheinanderwirft und den Boden verläßt, auf dem alles Erkennen und damit alle Philosophie notwendig erwächst, die erlebbare und dem Denken aufgegebene Mannigfaltigkeit.

Wir müssen, uns das Wesen der Philosophie als Wissenschaft deutlich vor Augen haltend, bedenken, daß alle Philosophie nach den metaphysischen Anfangsgründen alles Erlebens, alles Wissens, alles Erlebten und Gewußten zu

forschen hat. Ohne „Metaphysik“, die ihrem Namen nach nichts anderes bedeutet als eben die Beschreibung des gesuchten letzten Grundes der Einheit nach seinen negativen Bestimmungen in Beziehung auf die erlebbare Welt, gibt es keine Philosophie, hat es niemals welche gegeben und wird niemals eine sein. Alle prahlenden Behauptungen einer metaphysikfreien Philosophie sind Täuschungen, vornehmlich Selbsttäuschungen. Wenn Kant, dessen Lehre so oft als das Beispiel einer metaphysikfreien Philosophie angeführt wird, in seinem kritischen Hauptwerke mit der Metaphysik „aufräumte“, wie er sich rühmte und wie man ihm so oft nachspricht, so machte er in der Tat nur einer auf irrigen Gründen sich aufbauenden und die Prinzipien verwirrenden Metaphysik ein Ende. Alsdann öffnete er durch die „kritische Besinnung“ auf das Wesen und die Grenzen alles Erkennens dem wahren metaphysischen Streben von neuem die Tore. Die Metaphysik ist, wie wir sehen, kein besonderer Teil der Philosophie, sondern das Substantielle aller Philosophie selbst, das am klarsten und reinsten in ihren eigentlich formalen Teilen zutage tritt. —

Es ergibt sich also folgende Einteilung der Gesamtphilosophie: Den Anfang bildet die Metaphysik als Logik und Prinzipienlehre des Erkennens und Erlebens. Den zweiten Teil machen die sich aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit aufbauenden Gebiete aus, am zweckmäßigsten, aber nicht aus systematischen Erwägungen geordnet nach historischen Gesichtspunkten: An der Spitze stehen dann die alten Gebiete der Philosophie: Ethik, Ästhetik, Religions- und Naturphilosophie, ihnen folgend, teils in ihnen wurzelnd, die neueren: Geschichts-, Kultur-, Rechts- und Sozialphilosophie. Dazu kommt die ganze Fülle der von der unübersehbaren Mannigfaltigkeit aus sich formenden Einzelprobleme: Philosophie der Liebe, der Freundschaft, des Krieges, des Friedens usw. Jede dieser Problemgruppen wird einen logischen oder metaphysischen und einen empirischen oder besonderen Teil haben. In dem letzteren wird die ganze Lebendigkeit in der Wirklichkeit vorhandener Bestimmungen in der Vereinigung mit den im metaphysischen Teil dargetanen Prinzipien widerstrahlen. Auf diese Weise zerfällt die Ethik von vornherein in einen Teil, den man die „Logik des ethischen Urteils“ nennen wird, und in einen zweiten, der die Geltung der moralischen Prinzipien unter den besonderen Bedingungen des menschlichen Handelns darzutun hat. Über dieses Schema hinaus bedarf es beim Eintritt in das Gebiet der Philosophie keiner weiteren Orientierungen: neue Einteilungsgründe liegen in den besonderen Problemstellungen philosophischer Spezialgebiete.

Sechster Abschnitt.

Die Lehr- und Forschungsmittel der Philosophie.

Nachdem wir uns somit über das Wesen der Philosophie, ihr Verhältnis zum Wissen überhaupt, zu den Einzelwissenschaften, zum Leben und den Weltanschauungsansprüchen, ihre besondere Methode, ihre Geschichte und endlich ihre Einteilungsgründe Klarheit verschafft haben, bleibt für den ersten Teil einer Einführung in die Philosophie vor allem noch übrig, nach den vom Philosophierenden zu benutzenden Lern- und Forschungsmitteln zu fragen; gehört es doch zu den Grundvoraussetzungen eines jeglichen wissenschaftlichen Betriebes, das Handmaterial angemessen verwenden zu können.

Es leuchtet ein, daß bei aller durch die Methode der Philosophie verständlichen Gegensätzlichkeit der Resultate doch die einheitliche *Tendenz*, *zu einer* Wahrheit zu kommen, lebendig bleibt. Das Bewußtsein vom Vorhandensein dieser Tendenz tut sich äußerlich in den Versuchen kund, die Resultate zu sammeln oder doch wenigstens das philosophisch-literarische Material zusammenzustellen. Wie wir sahen, sind die philosophischen Ergebnisse nur aus den besonderen, von jedem Philosophen eingeschlagenen Wegen, von den Gesichtspunkten aus zu verstehen, unter denen der Einzelne an die unübersehbare Mannigfaltigkeit herangetreten. In dem Willen aber, wenn auch auf *subjektiven Wegen* zur *objektiven Wahrheit* zu gelangen, liegt zugleich der Zwang für den einzelnen Denker, sich im Gebiete der philosophischen Gesamtleistung, an den bereits vorhandenen Versuchen zu orientieren. In Wirklichkeit stellen die Systeme Sammelbecken der früheren und in ihrer Zeit lebendigen Philosophie dar.

Eine Überschau über die *Ergebnisse* der Philosophie wird nur zweckmäßig sein, wenn sie das Gewicht auf die Erörterung der Wege legt, auf denen man zu ihnen gelangen muß. Es wird deshalb, ähnlich wie in der Literatur- und Kunstgeschichte, entweder dabei bleiben, zur Unterstützung des erforderlichen Fortschrittes, zur Ermöglichung des steten Rückgriffes auf vorhandene Leistungen das philosophische Material *rein literarisch* zu sammeln, oder es nach seiner *Methode* kritisch zu behandeln, die Gründe der *Entstehung* philosophischer Anschauungen ersichtlich zu machen und dadurch die Mittel an die Hand zu geben, die Gründe der Wahrheit prüfen zu lernen.

a) Handbücher der Geschichte der Philosophie.

In letzterem Sinne sind an erster Stelle die großen *Darstellungen der Geschichte der Philosophie* zu nennen, die ernsthaft bemüht sind, das literarische Material zu sichten, die starke Flut philosophischer Erscheinungen zu klären, das Wertvolle herauszuheben, um jederzeit die Prüfung der neuen Ansichten zu ermöglichen. Als eigentliches Handbuch der philosophischen Wissenschaften in diesem Sinne gilt seit Jahrzehnten: *Friedrich Ueberwegs* „Grundriß der Geschichte der Philosophie", in vier Abteilungen erschienen. Später fortgesetzt von Max Heinze ist dieser Grundriß heute unter dem Namen Ueberweg-Heinzes „Grundriß" als eigentliches *literarisches* Nachschlagewerk der Philosophie bekannt und dient als Grundlage für alle Untersuchungen auf dem Gebiete der Philosophie, die sich bemühen, die philosophische Vergangenheit mit zu berücksichtigen. Wichtig sind hier vor allen Dingen die Angaben über das Leben und die Lehren der Philosophen, darunter an erster Stelle die Quellenangaben über das Altertum. Der Grundriß von Ueberweg-Heinze hat den Vorzug, die Hauptliteratur nach weiten und möglichst objektiven Gesichtspunkten zusammenzustellen und zu analysieren.

Er hat damit zugleich den Nachteil, nicht absolut vollständig zu sein. Auch ist es dort nicht möglich, der jährlich erscheinenden Fülle philosophischer Schriften gerecht zu werden und schnell darüber zu orientieren, da die Neuauflagen der einzelnen Bände des Grundrisses nur in großen Zeitabständen erscheinen können. In Ueberweg-Heinzes Grundriß sind die literarischen Angaben das, was ihn zu einem objektiven Handbuch der Philosophie macht; die zugleich in ihm gegebene Darstellung der Geschichte der Philosophie dagegen ist in allen einzelnen Teilen durch die historischen Werke von Eduard Zeller, Wilhelm Windelband, Theodor Gomperz u. a. überholt. — In mancher Beziehung ergänzend wirkt der ebenfalls in vielen Auflagen erschienene „Grundriß der Geschichte der Philosophie" von Richard Falckenberg. In ihm ist auch zum Teil die neueste philosophische Literatur systematisch verarbeitet. (Richard Falckenberg, Geschichte der Philosophie von Nicolaus von Kues bis zur Gegenwart im Grundriß dargestellt, 7. verb. Aufl., 1913.)*)

b) Die philosophischen Zeitschriften.

Wertvoller — weil vollständiger — in literarischer Hinsicht, aber auch schwieriger zu handhaben und keine eigentlichen Überblicke gewährend ist das philosophische Zeitschriftenmaterial. Es gehört notwendig in eine Einführung in die Philosophie, auch über dieses außerordentlich wichtige Hülfsmittel philosophischer Forschung einige Bemerkungen zu machen. Die Hauptaufgabe der Zeitschriften besteht darin, in vollständigen literarischen Übersichten über den philosophischen Ertrag zu orientieren, in sachlichen Berichten und Besprechungen die literarischen Erscheinungen zu kritisieren. Es ist selbstverständlich, daß bei zunehmender Überproduktion und bei dem immer unerträglicher werdenden Mangel an genügender

*) Innerhalb der Sammlung von „Katechismen der Philosophie" ist die „Geschichte der Philosophie" von Kirchner-Runze eingehend und gemeinverständlich behandelt.

wissenschaftlicher Vorbildung das eigentliche Rezensionsgeschäft der Zeitschriften immer schwieriger, damit aber auch notwendiger wird. Leider ist gerade mit dieser Überproduktion, die sich zum Nachteil der Wissenschaft gerade auf dem Gebiete der sogenannten philosophischen Arbeit geltend macht, ein starker Rückgang in ernsthafter Rezensententätigkeit zu konstatieren. Auch die zusammenfassenden Handbücher der Philosophie können sich letzthin nur auf die Arbeit der literarischen Wertung stützen, wie sie in den Zeitschriften zu leisten ist, und in gleichem Maße, wie diese Zeitschriften mangelhaft werden, müssen es auch die Gesamtdarstellungen der Philosophie werden. Neben den „Literaturberichten" bringen die meisten philosophischen Zeitschriften Abhandlungen über besondere philosophische Probleme und historische Einzelfragen. Das Hauptgewicht aber muß auf der literarischen Kritik liegen. Es ist bei dem Wesen der Philosophie auch nicht verwunderlich, daß die einzelnen philosophischen Zeitschriften zugleich die Zentralen der mannigfachen philosophischen Denkrichtungen und Schulen sind. Die philosophischen Zeitschriften sind also außer eigentlichen literarischen Quellen der Berichterstattung über den Fortgang die Abbilder der Gegensätzlichkeit innerhalb der gegenwärtigen und der vergangenen Philosophie. — Es ist unbedingtes Erfordernis, daß bei jeder neuen philosophischen Untersuchung eine gute philosophische Zeitschrift zur Orientierung über die bereits vorhandenen gleichgerichteten Arbeiten herangezogen wird, um die in allen anderen Wissenschaften mit Recht verpönte Kraftvergeudung für Wiederholungen auszuschließen. Das zum Teil sehr wertvolle Zeitschriftenmaterial tritt zum Nachteil der Forschung noch viel zu wenig hervor und spielt teilweise in den historischen Gesamtüberblicken keineswegs die ihm gebührende Rolle.

Die wichtigsten philosophischen Zeitschriften, die in diesem Sinne in Betracht kommen, sind folgende:

Für Deutschland: 1. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", begründet von Immanuel

Hermann Fichte, dem Sohne Johann Gottlieb Fichtes, und Hermann Ulrici, war anfänglich das Organ des deutschen Idealismus. In neuerer Zeit nach verschiedenen Richtungen hin fortgesetzt, teils historisch, teils stark psychologisch gefärbt, zehrt sie von dem Ruhme, die älteste noch bestehende deutsche philosophische Zeitschrift zu sein und macht unverkennbare Anstrengungen, nach Zeiten der Rückganges wieder eine höhere Stufe zu erklimmen.

2. Archiv für Philosophie, in zwei Abteilungen: Erste Abteilung „Archiv für Geschichte der Philosophie", zweite Abteilung „Archiv für systematische Philosophie". Das Archiv für Philosophie wurde 1887 von Ludwig Stein zusammen mit Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann und Eduard Zeller begründet, repräsentierte in seinen Hauptentwicklungsjahren die große historische Richtung in der Epigonenzeit und hat vor allen Dingen auf dem Gebiete der Erforschung des Altertums Hervorragendes geleistet. Im Konkurrenzkampf mit anderen neueren Zeitschriften stark bedrängt, behalten die Sammelberichte über die erscheinende Literatur noch heute einige Bedeutsamkeit und kommen die Zusammenstellungen namentlich auch der ausländischen Literatur, den modernen wissenschaftlichen Forderungen entgegen.

3. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie", begründet und damit in seiner ursprünglichen philosophischen Richtung bestimmt durch Richard Avenarius, Friedrich Jodl und Alois Riehl, zurzeit herausgegeben von Paul Barth. Gegenwärtig nicht sehr reich an philosophischen Abhandlungen, die den Rahmen einer Fachzeitschrift ausfüllen sollen, ist diese Zeitschrift ausgezeichnet durch eine jährlich erscheinende, systematisch geordnete Bibliographie der philosophischen Literatur, die sich auch auf die wichtigen philosophischen Publikationen des Auslandes erstreckt.

4. „Kantstudien", in Verbindung mit einer großen Anzahl von Gelehrten des In- und Auslandes herausgegeben

von Hans Vaihinger und Bruno Bauch. Die „Kantstudien" sind das Fachorgan der größten philosophischen Gesellschaft Deutschlands, die sich für die im allgemeinen stiefmütterlich behandelte philosophische Forschung schon außerordentliche Verdienste erworben hat. Die „Kantstudien" nehmen unter den gegenwärtigen philosophischen Zeitschriften zweifellos die Stelle der bestorientierenden und wissenschaftlich zuverlässigsten ein. Anfänglich der Diskussion aller Fragen gewidmet, die sich auf das Leben und die Philosophie Immanuel Kants beziehen, haben sich die „Kantstudien" allmählich zum allgemeinen philosophischen Fachorgan entwickelt, das mit zweckmäßigen Abhandlungen gute Literaturberichte und sachliche Rezensionen verbindet, ohne dabei Vertreterin einer besonderen Richtung innerhalb des deutschen Idealismus zu sein.

5. „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", herausgegeben von Ernst Commer. Es ist an erster Stelle der Pflege, systematischen und historischen Erörterung der aristotelisch-scholastischen Philosophie und der philosophischen Verteidigung katholisch-theologischer Grundsätze gewidmet.

6. In fast der gleichen Richtung bewegt sich das philosophische Organ der Görresgesellschaft, das von Constantin Gutberlet herausgegebene „Philosophische Jahrbuch", in seiner wissenschaftlichen Forscher- und Rezensionsarbeit bestimmt durch die Grenzen, die durch den in unserer Zeit so heftig diskutierten Modernisteneid gezogen sind. Auch das „Philosophische Jahrbuch" bringt seit einer Reihe von Jahren eine geordnete bibliographische Zusammenstellung der philosophischen Literatur.

7. Neben diesen beiden, auf einer bestimmten philosophischen Grundüberzeugung sich aufbauenden Zeitschriften ist unter den sich einzelnen Gebieten der Philosophie widmenden Fachorganen eine der neu gegründeten hervorzuheben, die speziell die Philosophie in ihrer Beziehung auf die Kultur zu pflegen sich vorgesetzt hat und damit einer spezifisch modernen philosophischen Forderung Rechnung trägt: „Logos",

internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, unter Mitwirkung einer Anzahl hervorragender Vertreter einzelner Kulturgebiete begründet und ursprünglich herausgegeben von Richard Kroner, Georg Mehlis und Arnold Ruge. Eigenartig ist der bei der Gründung des „Logos" lebendige Gedanke, durch Einrichtung besonderer Logosredaktionen in den Kulturländern über der unentfliehbaren kulturellen Verschiedenheit der einzelnen Nationen eine philosophische Gemeinsamkeit aufzubauen. Daß dabei der rein wissenschaftlich-philosophische Charakter nicht voll gewahrt werden kann, ist leicht zu verstehen. Aus dem Rahmen der als philosophisches Handmaterial zu nennenden Zeitschriften tritt der „Logos" durch den gänzlichen Mangel an einer Wertung der philosophischen Literatur heraus. Der „Logos wird dem einen Kontakt mit der Philosophie verschaffen, der von irgendeinem Kulturgebiet aus ein gewisses Verhältnis zum philosophischen Denken bekommen will.

8. An letzter Stelle soll das kürzlich erst gegründete Organ einer neuentstandenen philosophischen Schule genannt werden, von dem zurzeit erst ein Doppelband vorliegt: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" herausgegeben von Edmund Husserl. Ohne literarische Berichte ist diese Zeitschrift einer bestimmten Richtung innerhalb der Mannigfaltigkeit gegenwärtigen philosophischen Denkens gewidmet, von der bedeutende Leistungen unverkennbar vorliegen und noch zu erwarten sind. —

Neben diesen deutschen Hauptzeitschriften, die als Handmaterial der philosophischen Wissenschaft zu gelten haben, gibt es eine ganze Reihe von Zeitschriften, die sich ausdrücklich auf bestimmte Einzelgebiete der Philosophie verlegen oder der Ausbreitung philosophischer Gedanken in populärem Sinne, nicht der eigentlichen Forschung und Sichtung dienen. Dazu gehören unter anderen die von Wilhelm Ostwald herausgegebenen „Annalen der Naturphilosophie", das von Josef Kohler und Fritz Berolzheimer geleitete „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie", die von Otto

Flügel und Ziller im Herbartschen Sinne begründete „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik".

Interessant ist es, bei näherer Betrachtung des vorhandenen Zeitschriftenmateriales zu bemerken, daß sich in den anderen Ländern fast in gleicher Weise, wie in Deutschland die philosophischen Zeitschriften allmählich zu Zentralen einer Anzahl philosophischer „Richtungen" entwickelten, um dann allmählich zu Mittelpunkten des philosophischen Denkens überhaupt zu werden. Unmittelbar neben der an Quantität und Qualität vorläufig noch den ersten Platz behauptenden deutschen philosophischen Produktion steht auch mit seinen philosophischen Zeitschriften die französische.

1. Als beste Orientierung über die jährlich erscheinende wertvolle französische Literatur behauptet sich schon lange die von F. Pillon herausgegebene „Année philosophique", mit ausführlicher die einzelnen Arbeiten kritisierender Bibliographie und guten Abhandlungen.

2. „Revue de Métaphysique et de Morale", Organ der größten französischen philosophischen Gesellschaft, der Société française de Philosophie zu Paris, herausgegeben von Xavier Leon mit sehr guten Rezensionen und vorzüglichen Originalbeiträgen.

3. „Revue philosophique de la France et de l'étranger", dirigée par Th. Ribot, bestehend seit 58 Jahren, die älteste dem Gesamtgebiete der Philosophie gewidmete französische Fachzeitschrift.

Neben diesen allgemeinen stehen die stark aristotelisch-scholastisch, ausdrücklich katholisch gerichteten Zeitschriften:

4. „Revue de Philosophie", publiée par E. Peillaube.

5. „Revue de philosophie néoscolastique", gegründet 1894 vom Kardinal Mercier, redigiert von Maurice de Wulf, dem bekannten französischen Historiker der mittelalterlichen Philosophie, ausgezeichnet durch umfassende Berichte über die katholische Theologie und Philosophie, in enger Beziehung zu allen anderen Strömungen des philosophischen Denkens. In naher Verbindung steht diese große und vor-

züglich organisierte Zeitschrift mit der gleichgerichteten italienischen „Rivista di filosofia neoscolastica".

6. „Revue des sciences philosophiques et théologiques" publiée sous la direction d'une groupe de Dominicains français, professeurs au collège théologique de Saulchoir, ausgesprochen katholisch, aber bestrebt, die Grundsätze der katholischen Kirche und der mittelalterlichen Philosophie bis auf den Grund zu verfolgen, zu verteidigen und wissenschaftlich zu rechtfertigen. — Neben diesen ausgesprochenen fachphilosophischen Zeitschriften existiert eine Menge kleinerer zum Teil stark soziologisch, zum Teil populär interessierter, ähnlich wie in Deutschland. —

Auch England und Amerika gruppieren seit neuerer Zeit um große Zeitschriften das gesamte philosophische Streben mit all seinen Gegensätzlichkeiten. Mehr praktischen, psychologischen, pädagogischen und soziologischen Problemen zugewendet ist der Ertrag rein philosophischer Forschungen bei weitem nicht so reich, so geklärt und schematisiert wie in der deutschen Wissenschaft. Es kommen folgende Zeitschriften in Betracht:

1. Die englische Zeitschrift „Mind" a quarterly Review of Psychology and Philosophy, Organ der größten englischen philosophischen Gesellschaft, der Mind-Association in London. Vor allem der Rezension, auch der ausländischen, namentlich der deutschen Philosophie gewidmet, ist „Mind", das allgemeine philosophische Organ Englands, auf gleicher Stufe stehend, ohne ausgeprägte philosophische Richtung, wie in Deutschland die „Kantstudien".

2. „The Hibbert Journal", zugleich der Erörterung religiöser und theologischer Fragen zugewendet mit einem guten laufenden Verzeichnis der englischen Neuerscheinungen auf philosophischem Gebiet. —

Von den amerikanischen Zeitschriften seien unter sehr vielen anderen die beiden ausgeprägt wissenschaftlich gerichteten, zwei verschiedenen Schulen entsprungenen genannt, die in

ihren Abhandlungen und Besprechungen gleichwertig nebeneinander bestehen:

1. „The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods", herausgegeben von Woodbridge und Bush an der Columbia Universität, die am häufigsten, zweimal monatlich erscheinende, wissenschaftlich philosophische Zeitschrift der ganzen Welt, in der alle Strömungen wissenschaftlicher Philosophie, sei es in der Form von selbständigen Abhandlungen oder von Besprechungen zusammenfließen.

2. „The philosophical Review", herausgegeben an der Cornell University von J. E. Creighton, seiner Tendenz nach gewidmet der nationalen und internationalen Philosophie. —

Von den italienischen Zeitschriften, die bemüht sind, ständig das Zentrum der weit auseinandergehenden philosophischen Forschung zu bilden, ist vornehmlich eine hervorzuheben, die erst in jüngster Zeit gegründet wurde und eine Anzahl älterer vereinigt hat: „Rivista di Filosofia", die Fortsetzung der von Carlo Cantoni herausgegebenen „Rivista filosofica" und der von Marchesini geleiteten „Rivista di Filosofia e Science affini". Die „Rivista di Filosofia" ist das Fachorgan der größten italienischen philosophischen Gesellschaft, der Societa filosofica italiana. Sie ist seit ihrer Gründung bemüht, in einem besonderen Anhang eine bibliographische Übersicht über alle italienischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie namentlich auch der verstreuten Artikel und Dissertationen zu geben. Genannt seien neben der Rivista di Filosofia das bereits erwähnte Organ der katholischen Philosophie, die von Agostino Gemelli herausgegebene „Rivista di Filosofia neoscolastica", die von F. de Sarlo geleitete „Cultura filosofica", das als internationales Organ gedachte, in Mailand erscheinende „Coenobium" und das ausdrücklich der Lehre von Antonio Rosmini gewidmete Organ „Rivista Rosminiana". —

Auch in Rußland, das sonst allen Schematisierungen und Ordnungen namentlich auf geistigem Gebiete fremd gegenüberzustehen scheint, wo beispielsweise mehr als irgendwo

der in Deutschland so großartig organisierte Buchhandel völlig darniederliegt, gibt es eine kleine Anzahl philosophischer Zeitschriften, die bemüht sind, die unerläßlichen Grundbedingungen fortschreitender Erkenntnis zu schaffen, das Geleistete zusammenzutragen und zu werten. Die älteste, allerdings nicht rein philosophische Zeitschrift Rußlands ist:

1. „Russkaya Myssl" (der russische Gedanke), seit etwa 50 Jahren bestehend, vom Peter Struve herausgegeben. In neuester Zeit ist diese Zeitschrift bemüht, auch eine möglichst vollkommene russische philosophische Bibliographie zu bringen, auf Grund deren es möglich sein wird, sich von den Fortschritten des philosophischen Denkens in dem scheinbar so verschlossenen Rußland sich eine Vorstellung zu machen.

2. Das Fachorgan der Moskauer Psychologischen Gesellschaft: „Woprossi Philosophii i Psicologii" (Fragen der Philosophie und Psychologie). Es ist die eigentliche Zeitschrift der akademischen Philosophie Rußlands.

3. Zu ihr steht die russische Ausgabe des „Logos" in einem Gegensatz der Richtung. Der russische Logos, redigiert von Friedrich Stuppuhn und Sergius Hessen, lebt vor allen Dingen von einer engen Verbrüderung russischer Romantik, ausgesprochenem Relativismus, mit der Richtung der deutschen Philosophie, die auf dem Boden Windelband-Rickertscher Gedanken gewachsen ist. Gegenüber dem deutschen „Logos" zeichnet sich der russische „Logos" durch gute und zweckmäßige literarische Besprechungen sehr aus, in denen die deutsche Philosophie eine erhebliche Rolle spielt. —

Dies sind im großen und ganzen die hervorragendsten philosophischen Zeitschriften der gesamten Kulturwelt, die je nach dem philosophischen Problem bei aller historischen, kritischen und systematischen Arbeit nach dem erreichten Stande der Wissenschaft zu befragen sind. Wenn wir, den engen Rahmen der deutschen Wissenschaft verlassend bei der Aufzählung der Zeitschriften, an die Leistungsanstrengungen der Gesamtmenschheit erinnern mußten, so geschieht das in der Erwägung, daß es für keine Wissenschaft nationale Grenzen

gibt, daß überall, wo wissende und erkennende Menschen sind, das Wesen der Wissenschaft und damit auch das Wesen der Philosophie das gleiche ist, mag immerhin die Wertung der einzelnen Wissenschaft, die Stellung im besonderen der Philosophie überall verschieden sein. — Bedenkt man, daß gegenwärtig etwa 70 große philosophische Zeitschriften, von denen wir hier nur den kleineren bedeutenderen Teil aufgezählt haben, sich bestreben, das immer wachsende Material zu sammeln, zu sichten, zu vermehren, so versteht man das Bemühen, der philosophischen Forschung mit rein bibliographischen Sammlungen an die Hand zu gehen und über die Ausführlichkeit der Zeitschriften hinaus dem Forscher mit kurzen Notizen in seiner Arbeit zu helfen.

c) Bibliographien.

An philosophischen Bibliographien wurde im Zusammenhange mit den Zeitschriften schon erwähnt die der italienischen Arbeiten. Sie erscheint alljährlich als Anhang zur „Rivista di Filosofia" unter dem Titel: Saggio di una bibliografia filosofica italiana compilata sotto gli auspici della Società filosofica italiana und wird zusammengestellt von Alessandro Levi und Bernadino Varisco. — In ähnlicher Weise gibt die Société française de Philosophie eine französische philosophische Bibliographie heraus, die alle Jahre als Bulletin de la Société française erscheint und sich auch auf die in nichtphilosophischen Zeitschriften befindlichen Aufsätze erstreckt. Eine deutsche philosophische Bibliographie befindet sich außer in der erwähnten „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" in einem Anhange zum „Philosophischen Jahrbuch" unter dem Titel „Novitätenschau" zusammengestellt von Pohle und Hartmann; sie berücksichtigt neben den selbständigen Erscheinungen wenigstens den Hauptbestand der philosophischen Zeitschriftenartikel. Eine englische und eine russische Bibliographie von hinreichender Zuverlässigkeit gibt es noch nicht. Ein guter Anlauf für Rußland ist die erwähnte Zusammen-

stellung in der „Russkaya Myssl“. — Auch ein Versuch einer fortlaufenden internationalen Bibliographie ist zu vermerken. Er besteht in dem alljährlich in drei Teilen erscheinenden Supplement zur „Revue de Philosophie néoscolastique“, das unter dem Titel erscheint: „Sommaire idéologique des Ouvrages et des Revues de philosophie“ und in einem eigenartigen System die philosophischen und katholisch-theologischen Schriften und einen erheblichen Teil der Zeitschriftenartikel schematisiert. — Jedoch ist auch durch diesen Versuch einer internationalen fortlaufenden Bibliographie der Forderung nach absolut vollständiger und zweckentsprechender Sammlung des Materiales nicht Genüge getan, so daß eine Anregung des in Heidelberg tagenden dritten internationalen Kongresses für Philosophie sehr begrüßt wurde, ein zuverlässiges Handbuch der philosophischen Erscheinungen zu begründen, das auf die Gesamtheit der philosophischen Zeitschriften und bestehenden nationalen Bibliographien gestützt allen Ansprüchen der Wissenschaft genügt. Auf Grund dieser Anregung erscheint seit dem Jahre 1910 eine Bibliographie für Philosophie unter dem Titel: „Die Philosophie der Gegenwart“, eine internationale bibliographische Jahresübersicht über alle auf dem Gebiete der Philosophie erscheinenden Zeitschriften, Bücher, Aufsätze, Dissertationen usw. in sachlicher und alphabetischer Anordnung, herausgegeben von Arnold Ruge (Heidelberg 1910 f. f.). Diese Bibliographie beschränkt sich nicht auf die Literatur der fünf Hauptländer, sondern berücksichtigt auch die spanische, polnische, ungarische, tschechische Literatur usw. Wenn man erst ganz allmählich diesem Riesenwerke Verständnis entgegenbringt, so beruht das auf der leider sehr verbreiteten Ansicht der sogenannten Philosophen, daß nicht Ernsthaftigkeit und Gewissenhaftigkeit, sondern „Genialität“ in der Philosophie am Platze sei, eine Ansicht, die sich in einer Art Abneigung gegen alles das auf dem Gebiete der Philosophie mit unangenehmem Hochmut wendet,

was nach Kommentar, Bibliographie u. dgl. aussieht. Allerdings sind Kommentare und Bibliographien lästige Erinnerungen an die in allen Wissenschaften erforderliche, leider in der Philosophie so oft vermißte Gründlichkeit. — In der erwähnten internationalen Bibliographie für Philosophie spielt die Einsicht eine erhebliche Rolle, daß an der Gegensetzlichkeit der innerhalb der Philosophie herrschenden Ansichten nicht zum geringsten Teil eine stark schwankende Therminologie schuld ist. Diese Einsicht ist in der Form verwertet, daß allen innerhalb der Bibliographie aufgezählten Arbeiten eine kurze sachgemäße Ausführung ihres Titels und Standpunktes beigefügt ist.

Im Vorwort zum ersten Bande der „Philosophie der Gegenwart“ befinden sich einige Angaben über die bis dahin aufgetauchten bibliographischen Versuche auf dem Gebiete der Philosophie, die allerdings unvollkommen sind. Zuverlässiger sind die Anmerkungen darüber in dem Standard-work philosophischer Sammelarbeit, das von James Mark Baldwin in den Jahren 1901 bis 1905 unter dem Titel herausgegeben wurde: „Dictionary of Philosophy and Psychology“ und außer den philosophischen und psychologischen Begriffen die Hauptbegriffe aus der Theologie, Antropologie, Biologie usw. behandelt. Dieses großangelegte Nachschlagewerk ist in vier Bänden erschienen, wovon der dritte in zwei Abteilungen die philosophische Bibliographie enthält. Sie stützt sich auf das ungeheuere bis dahin vorhandene Zeitschriftenmaterial und die bibliographischen Zusammenstellungen über einzelne Zeiten und über einzelne Philosophen. Eine ungeheuere Arbeit und für die Philosophie unentbehrliche Leistung ist hier getan. Der erste der beiden bibliographischen Bände des Dictionary enthält die gesamte philosophische Literatur in alphabetischer Reihenfolge nach den Autoren geordnet zusammen mit allen Arbeiten über die einzelnen Philosophen, der zweite schematisiert die Literatur nach den Spezialgebieten der Philosophie. Die außergewöhnliche und in der philosophischen Forschertätigkeit noch viel zu

wenig beachtete Sammlung ist eine starke und feste Stütze für den Fortschritt des philosophischen Denkens, das sich, um zu sicheren Resultaten zu kommen, wie alle anderen Wissenschaften bemüht, auf der Vergangenheit aufzubauen.

Neben den Bibliographien, deren eigentliche Tendenz es ist, dem Forscher die Materialien vollständig an die Hand zu geben, an denen er seine Resultate und Methoden zu prüfen hat, ist endlich als eine Art zusammenfassender kritischer Berichterstattung ein Versuch zu nennen, der sich in den von Frischeisen-Köhler herausgegebenen „Jahrbüchern der Philosophie" anbahnt. Derartige Berichterstattungen können wegen der Subjektivität der Auswahlsprinzipien, zumal wenn jüngere Gelehrte die Berichte übernehmen, natürlich gegenüber den Bibliographien nur sehr bedingten wissenschaftlichen Wert beanspruchen. Sie dienen weniger dem Forscher als Handmaterial, als dem Laien und dem der Philosophie noch Fernstehenden als Orientierungsmittel über moderne Richtungen innerhalb des philosophischen Denkens. — Einen ähnlichen Zweck, wie die „Lehrbücher der Philosophie", verfolgt ein anderes, doch auch an dieser Stelle nicht ganz zu übergehendes Werkchen neueren Datums, das dem von außen an die Philosophie Herantretenden ein Wegweiser für die zunächst in Betracht kommende philosophische Literatur sein will. Es ist das Buch von Richard Herbertz „Die philosophische Literatur, ein Studienführer". In keiner Weise vollständig oder wissenschaftlich unangreifbar, bietet dieser „Studienführer" mit seinen guten kritischen Anmerkungen eine zweckmäßige rein literarische Einführung in das große Gebiet philosophischer Tätigkeit.

d) Wörterbücher der Philosophie.

Neben den allgemeinen historischen Handbüchern, den Zeitschriften, den nationalen und internationalen Bibliographien vermehren endlich in letzter Zeit die philosophischen Wörterbücher das eigentlich wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Handmaterial der Philosophie.

Über die mannigfachen gelegentlichen früheren Versuche in dieser Richtung sind in dem schon genannten „Dictionary of Philosophy and Psychology" von James Mark Baldwin die notwendigen Angaben zu finden. Von den neueren gegenwärtig auf der Höhe stehenden Wörterbüchern ist an erster Stelle dieses „Dictionary" selbst zu nennen, daß in den ersten beiden großen Lexikonformatbänden eine vollständige, wenn auch zu stark durch einzelwissenschaftliche Fachausdrücke belastete Terminologie gibt und alle möglichen historischen und systematischen Beziehungen aufzudecken sich bemüht. Selbstverständlich ist in diesem Dictionary vor allem auf die englische Terminologie der Wert gelegt, doch ergänzen ausdrückliche Zusätze über deutsche, französische, italienische, lateinische, griechische Fachausdrücke den Plan des Wörterbuches in hervorragender und völlig genügender Weise. — Sodann sei das von Rudolf Eisler bearbeitete, bereits in dritter Auflage vorliegende „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" genannt. Der Gegenstand dieses Wörterbuches ist, wie das Vorwort mit Recht hervorhebt, die Geschichte der philosophischen Termini auf der Grundlage der Schriften der Philosophen selbst. An jedem philosophischen Ausdruck wird gezeigt, welchen Sinn und Inhalt er bei den verschiedenen Philosophen und in den verschiedenen Zeiten bekommen hat. Damit ist dieses Wörterbuch eine eigenartig gerichtete Geschichte der Philosophie, nicht nach Philosophen und Zeiten, sondern nach philosophischen Fachausdrücken angeordnet. Wenn dieses „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" allmählich auf drei starke Bände angewachsen ist, so liegt das in der Natur der Sache und im Wesen der historischen Entfaltung des philosophischen Denkens, was nur beeinträchtigt werden kann durch eine absichtliche Beschränkung des zu beherrschenden Materials. — In Hinblick auf den großen Umfang des Wörterbuches hat sich der Bearbeiter zu einem Auszuge bestimmen lassen, der sich unter dem Titel „Handwörterbuch der Philosophie" an den großen Kreis der Gebildeten und in die Philosophie Hineinstrebenden wendet, also nicht mehr als eigentliches wissen-

schaftliches Handmaterial gelten will. Als Einleitung in die philosophische Terminologie dürfte dieses bis jetzt erst begonnene Werk seine Dienste in gleicher Weise tun, wie rein literarisch der Studienführer von Richard Herbertz. — Ähnlich wie der nach Autoren geordnete Teil des von Baldwin herausgegebenen „Dictionary" ist das von Rudolf Eisler zusammengestellte „Philosophenlexikon" angelegt. Jedoch unterscheidet es sich von dem ersteren zu seinem Nachteile sehr durch den gänzlichen Mangel an bibliographisch-literarischen Angaben. Das Philosophenlexikon bringt in alphabetischer Reihenfolge die Namen der Philosophen aller Zeiten; dazu gesetzt sind einige äußerst knappe Bemerkungen über das Leben und die Leistungen, die man jedoch bei weitem zweckmäßiger in irgendeiner umfangreichen Geschichte der Philosophie sich aneignen kann. Höchstbedenklich ist die Ausdehnung des Prinzips der vollständigen Aufzählung auf die neuesten sogenannten „Philosophen", deren Zahl enorm, deren Recht sich Philosophen zu nennen, sehr häufig nur durch einen akademischen Grad legitimiert ist. Zudem sind naturgemäß die Angaben über die Hunderte von Kleinarbeitern auf dem Gebiete der Philosophie selbst dort, wo sie hätten vollständiger sein können, recht bedenklich und unkorrekt. Das „Philosophenlexikon" ist gewiß ein markantes Zeichen für die auf philosophischem Gebiete möglichen Arbeiten, es bietet einen verwirrenden und ermattenden Anblick über das Durcheinander philosophischer Meinungen. — Dem „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" und dem „Dictionary of Philosophy and Psychology" steht gleichwertig das in gutem Fortschritt begriffene französische Nachschlagewerk an der Seite. Es erscheint in jährlichen Abteilungen als „Bulletin de la Société française de Philosophie" und trägt den Titel: „Vocabulaire technique et critique de la Philosophie." —

Wenn bei diesen für eine Einführung in die Philosophie unerläßlichen Angaben über das vorhandene Handmaterial der Rahmen weiter gezogen wurde und die Grenzen nationalen Schaffens verlassen werden mußten, so liegt das in dem Anspruche begründet, den die Philosophie als Wissenschaft erheben muß. Die Wissenschaft, oder sagen wir besser, die in der Philosophie zur Geltung kommende Tendenz zur Einheit des Wissens kennt keine nationalen Grenzen und Bedingungen, sondern ist auf allgemeine, allen Wissenden und Erkennenden gültige Erkenntnis gerichtet. Was wahr ist, ist für alle Wahrheitsuchenden wahr, ob sie zufällig oder aus irgendeiner Notwendigkeit heraus hier in Deutschland, in Amerika oder sonstwo die Wahrheit suchen. Nur die Bedingungen, zur Wahrheit zu gelangen, sind jederzeit und bei jedem Einzelnen verschieden und vielleicht dadurch der Grad der Annäherung an die von der lebendigen Tendenz geforderte allgemeine Wahrheit bestimmt. Gerade die Philosophie als erste und letzte Wissenschaft hat von Anfang an alle nationalen Schranken und Bedingungen durchbrochen und dem Wissen die Stätte innerhalb der Gesamtmenschheit zu bereiten gewußt. — So notwendig und gerechtfertigt es aber auch für das Wissen sein mag, alle Bedingungen und Beschränkungen zu mißachten, so frevelhaft und jeder Einsicht bar wäre es, die jedem Wissen widerstreitende Behauptung aufzustellen, daß wir wissende Menschen auch in unseren Lebensbedingungen gleich sind. Darüber redet Kultur und Tradition die eherne Sprache, die vom Philosophen verständlich zu machen ist und stets die Wissenden zur Bescheidenheit führen wird. — Es erhellt aus dem angeführten philosophischen Handmaterial, das in aller Welt geschaffen und an dem die verschiedenen Nationen Anteil haben, daß überall die gleiche ernste Tendenz besteht, das philosophische Denken vagen Weltanschauungsversuchen zu entreißen und ihm den festen Boden einer wissenschaftlichen Tradition zu sichern.

e) Einleitungen in die Philosophie.

Es erübrigt nach diesem Ausblick auf eine durch ungeheuere Arbeit hervorgebrachtes und immerwährend neugestaltetes Handmaterial, noch in aller Kürze auf die Versuche zu sehen,

den Außenstehenden in zweckmäßiger Weise in das vielgestaltige Gebiet der Philosophie einzuführen ihn zu lehren, das Material der Philosophie zweckentsprechend zu verwenden, um womöglich eigene Früchte des Denkens wachsen zu lassen. Es existiert seit geraumer Zeit eine recht umfangreiche philosophische Literatur, die unter den Titel „Einleitungen in die Philosophie“ gebracht werden kann. Das „Dictionary“ von Baldwin rubriziert unter die Abteilung „Introductions“ nicht weniger als 500 Werke, die allerdings nicht mit vollem Rechte gerade an dieser Stelle aufgeführt werden. Die „Philosophie der Gegenwart“ bringt im ersten Doppelbande, der die Literatur der Jahre 1908 und 1909 vereinigt, etwa 40 und im zweiten Bande etwa 30 Titel unter der Rubrik „Einleitungen und Lehrbücher“. Es würde weit den Rahmen dieser einführenden Bemerkungen überschreiten, wollten wir auch nur entfernt an diese Literatur heranzutreten unternehmen. Es genügt, da in allen diesen Versuchen die gleiche Tendenz wenigstens äußerlich behauptet wird, uns prinzipiell über den Wert und die Richtung dieser Einleitungsliteratur an wenigen der deutschen Literatur angehörenden Werken zu orientieren.

Die „Einleitungen in die Philosophie“ zerfallen in drei verschiedenwertige Abteilungen. Wir können mit gutem Grunde folgendermaßen unterscheiden: 1. Solche „Einleitungen in die Philosophie“, die ganz populär gedacht sind und demjenigen, der nur einen fernen, kaum bemerkenswerten Kontakt mit der Philosophie gewinnen will, dienen können. Sie zeichnen sich durch Kürze aus, tragen aber auch leider sehr häufig den Stempel der Oberflächlichkeit. Wie kann es wohl ohne weiteres und ohne besondere Vorbereitung möglich sein, einem gänzlich Fernstehenden philosophische Resultate deutlich zu machen, bei denen es, wie wir gesehen haben, am allermeisten gerade auf die subjektiven Wege und auf die besonderen Prinzipien ankommt, die zu diesen Resultaten geführt haben! Die populären „Einleitungen“, oft als Ergänzungen und wünschenswerte Bestandteile zu den immer

zahlreicher werdenden populären „Bibliotheken“ erzwungen, haben aber auch manchmal, vor allen Dingen, wenn sie von Fachgelehrten geschrieben, den Erfolg, Respekt vor einem Forschungsgebiete hervorzurufen, für das ein Anrecht durch Befähigung zu besitzen sich viele irrtümlicherweise einbilden.

2. Dazu treten diejenigen „Einleitungen“, die eigentlich nicht in die Philosophie einführen, sondern in eine bestimmte Philosophie, meistens in die des Verfassers einleiten wollen. Zu begrüßen ist es in diesem Falle, wenn es sich wenigstens um Philosophie und nicht nur um eine an die Philosophie willkürlich angelehnte Weltanschauung handelt. Als Beispiel für diese Art einer „Einleitung in die Philosophie“, die in ein bestimmtes System einführt, sollen an dieser Stelle genannt werden: Johann Friedrich Herbarts „Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie“, in Wirklichkeit eine Einführung in die Herbartsche Philosophie und ohne Rücksicht auf diese kaum verständlich. Sie erschien zu Lebzeiten Herbarts in vier Auflagen (1813, 1821, 1834, 1837), wurde in fünfter Auflage in der Gesamtausgabe der Werke Herbarts von Hartenstein abgedruckt und ist nun mit einer zweckmäßigen Darstellung des Herbartschen Systemes in der bekannten „Philosophischen Bibliothek“ separat herausgegeben worden. Herbarts „Einleitung in die Philosophie“ ist das eigentliche Exempel für eine „Einleitung“ in ein bestimmtes System, das sich auf dem breiten Grunde der zeitgenössischen und der vergangenen Philosophie aufbaut; damit wird diese Einleitung ein mit vollem Recht oftmals als Unterlage zu seminaristischen Übungen benutztes Lehrbuch der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt. — Als Beispiel einer sich an die wissenschaftliche Philosophie anlehnenden, dabei aber auf den Boden persönlich erlebter Weltanschauung hinüberführenden „Einleitung in die Philosophie“ sei Friedrich Paulsens Werk genannt. Zum ersten Male 1892 erschienen, hat diese „Einleitung“ mit ihrer ganz ausnahmsweisen Verbreitung mancherlei philosophisches Verständnis hervorgebracht und in einer Zeit philosophischen Tiefstandes ein gewisses liebe-

volles Verhältnis für die ernsten Probleme des philosophischen Denkens hergestellt. — Auf die gleiche Basis mit dem Buche von Paulsen, oft sachlicher philosophisch, oft mehr philosophiegeschichtlich, oft mehr nach der weltanschaulichen Seite tendierend, gehören eine ganze Reihe der moderneren „Einleitungen" (Cornelius, Külpe, Flügel, Jerusalem u. a. m.).

3. Endlich sind die allerdings sehr seltenen Versuche, eine „Einleitung in die Philosophie" zu geben, hervorzuheben, die, mit Verzicht auf Popularität, sowie auf die Behauptung eines eigenen Systems oder die Hervorkehrung weltanschaulicher Ansichten den unmittelbaren Kontakt mit den philosophischen Problemen selbst herzustellen bemüht sind. Als Beispiele solcher Einleitungen, die sich also an das spezifisch wissenschaftliche Denken richten, seien nur zwei genannt, ohne von ihnen zu behaupten, daß sie die Idee und den Begriff einer „Einleitung in die Philosophie" erfüllen: Rudolf Haym bemüht sich in seinem Beitrage zu der von Ersch und Gruber herausgegebenen „Allgemeinen Enzyklopädie" (Leipzig 1848), in der auch, wie beiläufig bemerkt sei, eine philosophische Bibliographie versucht wurde, den Begriff der Philosophie in aller Weite zu formulieren, d. h. den Begriff der Philosophie festzulegen, unter den alles zu stellen, von dem aus alles zu verstehen ist, was besondere philosophische Wege gegangen ist. Historisch sowohl wie systematisch gerichtet hat dieser Beitrag das ganze Gebiet der Philosophie in aller Knappheit zu umspannen versucht. Wilhelm Windelbands „Präludien", Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, enthalten all die anregenden historischen und systematischen Arbeiten, die vom Verfasser in einer langen Reihe von Jahren ausgegangen sind und reiche Früchte getragen haben. Zuerst gedacht als eine Art Darstellung grundlegender Gedanken zu einem eigenen systematischen Aufbau hat sich diese Sammlung, vor allen Dingen wegen der breiten philosophie-geschichtlichen Basis, auf der sie ruht, als „Einleitung in die Philosophie überhaupt" und zugleich in die modernen Richtungen der Philosophie bewährt.

Eben weil kein eigentlich einheitlicher Gedanke voll ausgeprägt ist, sondern unausgesprochen die Einheit der Philosophie selbst lebt, sind Windelbands „Präludien" auch im Sinne des hier allgemein gefaßten Begriffes der Philosophie von hervorragendster Bedeutung, die ersten mit ernst versuchten Schritten in das große Gebiet wissenschaftlicher Philosophie zu leiten. Den „Präludien" liegt der Gedanke, gewaltsam in ein bestimmtes System der Philosophie einzuführen, ebenso fern, wie der andere, Weltanschauung zu geben und zu bilden. Dort, wo dieser Gedanke auftaucht, ist er von sekundärer und nicht von primärer Bedeutung.

f) Der Weg in die Philosophie.

Mit dem Hinweis auf die Einleitungsliteratur der Philosophie ist jedoch keineswegs der zweckmäßigste Weg selbst bezeichnet, in das große Gebiet der wissenschaftlichen Philosophie hineinzukommen. Er sei durch einige Bemerkungen angedeutet, wobei wir rein populäre Ansprüche an die Philosophie nicht weiter berücksichtigen.

Der empfehlenswerteste Beginn mit philosophischen Studien ist immer die selbständige Lektüre eines bekannten philosophischen Werkes, gleichviel welcher Richtung der Verfasser desselben angehört. In diesem Sinne kommen die Schriften aller großen Denker in Betracht.

Nur ist es von Wichtigkeit, daß man zu einem grundlegenden, die Prinzipien der Einheit suchenden und feststellenden Hauptwerke des betreffenden Philosophen und nicht gleich zu Anfang zu einem diese Prinzipien in leichterer Form darstellenden oder zur Anwendung bringenden Werke greift. Über diese Hauptwerke der Philosophie gibt jede beliebige, sonst noch so dürftige „Geschichte der Philosophie" Aufschluß. Ein solches Hauptwerk muß allerdings mit dem Willen gelesen werden, nicht subjektive Kuriositäten und Gedankenspielereien zu entdecken, sondern Formationen eines zu objektiver Einheit gelangen wollenden Geistes zu verstehen.

Von der oft nur mit vollem Mut des Denkens möglichen Lektüre eines solchen Werkes aus wird sich von selbst das Bedürfnis einstellen, die Bedingungen, aus denen dieses Werk gewachsen ist und den ganzen Gedankenzusammenhang, in dem es steht, kennen zu lernen. Dazu führt an zweiter Stelle am besten die Lektüre einer guten Darstellung der „Geschichte der Philosophie", deren es eine ganze Anzahl gibt. Hervorgehoben sei das standard work eines „Lehrbuches der Geschichte der Philosophie" von Wilhelm Windelband, eigenartig durch die Anordnung des historischen Stoffes nach Problemen gegenüber einer mehr subjektiven, sonst üblichen Gruppierung der philosophischen Vergangenheit um einzelne Philosophen. Erwähnt sei ferner das Werk von Friedrich Kirchner: „Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart" (4. Auflage, bearbeitet von Georg Runtze), das weit knapper geformt ist und mehr auf das allgemeine Verständnis Anspruch erhebt.*)

Den Eindruck allerdings einer verwirrenden Überfülle philosophischer Fragestellungen und Antworten wird auch der geübteste und nachdenklichste Leser bei der ersten Lektüre einer solchen „Geschichte der Philosophie" nicht verwinden können, aber er wird wenigstens ein allgemeines Schema zur Unterbringung philosophischer Probleme und einen vorläufigen stets zu vertiefenden und zu erweiternden Überblick aus der Lektüre davontragen.

Gefördert wird dieser Einblick werden durch die Beschäftigung mit irgendeiner sogenannten „Einleitung in die Philosophie", sofern darin die Absicht zutage tritt, die Begriffe und Probleme der Philosophie deutlich zu formulieren.

Von da aus wird sich dann von selbst der philosophische Spürsinn rege zeigen und sich eigene Wege suchen, die, sobald sie zur selbständigen Forschung führen, auf die eingehende Beschäftigung mit dem philosophischen Handmaterial weisen. Von dem ersten schwierigen Eintritt in das Gebiet der Philosophie aus gehen die Wege nach unzähligen Richtungen, nach unendlich vielen kleinen Höhepunkten, um von da aus das ganze Gebiet der Philosophie von irgendeinem Problem oder irgendeinem Systeme aus zu umspannen. Diese Wege müssen den, der sie mit Ernst betritt, zur Einheit des Wissens führen, wenn er sich nicht verlocken läßt, um der Bedürfnisse des Gemütes willen das Ziel der allgemeingültigen Erkenntnis aus dem Auge zu lassen. —

*) Es erschien in der gleichen Sammlung wie die vorliegende Einführung.

Es sei nicht vergessen, einen Irrtum zu beleuchten, der in bezug auf den philosophischen Betrieb an den Universitäten weit verbreitet ist. Es wird gerade von den jungen Studierenden oft fälschlich angenommen, daß die Seminarien und Übungen, in denen bestimmte Schriften zugrunde gelegt werden, zur Einführung in philosophische Spezialgebiete dienen sollen. Genau das Gegenteil ist nach den vorangegangenen Ausführungen der Fall. Die allerbeste Einführung in das Gebiet der wissenschaftlichen Philosophie, die ein junger Akademiker sich verschaffen kann, ist die Teilnahme an solchen Übungen. Denn lesen gelernt haben, ist die Grundbedingung alles Verstehens, und in der ernsthaften Lektüre bestimmter philosophischer Werke verschwindet am ehesten die so oft völlig unangebrachte, leider gerade heutzutage auf den Universitäten mit Unrecht gezüchtete Genialität, von der man irrtümlicherweise glaubt, daß sie auf philosophischem Gebiete berechtigt sei. Es dürfte deshalb gerade an einer Stelle, wo es sich darum handelt, in die Philosophie einzuführen, der Rat am Platze sein, mehr und intensiver die philosophischen Übungen zu besuchen, die in die Lektüre einzelner philosophischer Werke einführen und lieber Vorlesungen, die an die Teilnahme des Hörers nur geringe Ansprüche stellen, fallen zu lassen.

Siebenter Abschnitt.

Der Nutzen der Philosophie.

Immer wieder wird mit dem Brustton der Überzeugung auf die Frage nach dem Wert und dem Nutzen der Philosophie darauf hingewiesen, daß der Wert aller Wissenschaft *unabhängig* von ihrem Nutzen, von der Nützlichkeit ihrer Resultate, daß ihr *Erkenntniswert* der alleinige Zweck und niemals Mittel zu irgendeinem Zwecke sei. Tatsache aber ist es, daß die Frage nach dem Nutzen und dem Werte der Philosophie zwar nicht von den Philosophen, auch nicht von den Einzelwissenschaften, aber von einer andern sehr gewichtigen Seite stets von neuem gestellt und auch beantwortet wird: das *Leben* wirft diese Frage auf und löst sie auf eigene Weise.

Schauen wir einmal hin auf dieses *Leben*, so werden wir bemerken, daß es die Wissenschaft keineswegs mit so hohen Wahrheitsansprüchen mißt, wie sie dies selbst vielleicht tut, sondern daß es den Wissenschaften den Boden bereitet oder entzieht je nach dem Nutzen, dem Werte, den es sich aus ihnen verspricht. Wir brauchen nur acht zu haben auf den allgemeinen Wissenschaftsbetrieb unserer deutschen Hochschulen und wir erkennen leicht, von welchen Wissenschaften das Leben sich mit Bestimmtheit Nutzen verspricht und von welchen es keinerlei *lebensfördernden* Vorteil erwartet. Für welche Wissensgebiete opfert die gegenwärtige Zeit Millionen, welche stehen dagegen unbedacht im Winkel und werden oft nur aus traditionellen Gründen geduldet und mit mäßigen Mitteln erhalten? Wir werden unter den ersteren schwerlich in irgendeinem Lande die Philosophie entdecken. Wo wäre wohl ein

Beispiel zu nennen, daß jemand für Sachen der Philosophie Kapitalien aufwandte, wie für Dinge der Lebensförderung? Ist nicht geradezu der „arme Philosoph“ sprichwörtlich geworden und Deutschland, das Land der Wissenschaft und der Philosophen als das „arme Land“ gegenüber anderen Ländern belächelt? Nach was denn sollte die Bewertung der Wissenschaften stattfinden, als nach dem verschiedenen Nutzen, den das Leben und die Allgemeinheit aus ihnen erwartet und nach den verschiedenen Begriffen, die man sich über einen solchen Nutzen zu machen pflegt? Und wenn wir uns gegen die Tatsache nicht verschließen, daß das Wachstum und das Gedeihen aller Lebenserscheinungen, damit auch der Wissenschaften, abhängig ist von den Opfern, die das Leben ihnen bringt, dann werden wir wohl verstehen, daß die Frage nach dem Nutzen und dem Werte der Philosophie, nach der Stellung der Philosophie innerhalb der allgemeinen Kulturgüter, eine Lebensfrage für die Philosophie selbst ist, die abgewendet von der Erörterung ihres Wesens zu beleuchten ist. Wer wollte leugnen, daß der Quell der Wahrheit klarer und voller bei Spinoza, bei Kant, bei Fichte geflossen wäre, wenn das *Leben* ihnen opferwilliger und verständnisreicher entgegengekommen wäre, anstatt sie gewaltsam in den Hintergrund zu schieben! Trägt etwa eine besondere, dem Wesen der Philosophie nicht entsprechende Auffassung einen Teil der Verantwortung mit, daß die Philosophie so oft gegenüber den sonstigen Wissenschaften eine so auffallend dürftige Stellung einnimmt?

Schiller hat einmal gesagt, daß sich der Mensch und daß sich die einzelnen Völker in ihren Göttern malen, und Fichte war es wohl, der meinte, man könne die Menschen danach bemessen, zu welchem System der Philosophie sie sich bekennen. Es ist ebenso richtig zu behaupten, daß man ein *Volk* seinem Wesen und seiner kulturellen Entwicklung nach von seinem Verhältnis, von seinen Opfern für die Philosophie aus beurteilen mag. Denn eben in diesem Verhältnisse offenbart sich die Ansicht über das, was für *allgemeinnützlich*,

d. h. über allem einzelnen Nutzen für schlechthin nützlich angesehen wird.

Ist die Philosophie die Wissenschaft von den letzten Gründen der Einheit des Erlebens und des Wissens, so brauchen wir nur herumzufragen, in welchem der lebenden Völker ihr mit Opfern der Allgemeinheit Stätten der Entfaltung bereitet werden, und wir können schließen, daß die Wahrheit, eben das Wissen dieser letzten Gründe dort als nützlich, als mittelbar oder unmittelbar wertvoll erachtet wird. Wandern wir in Gedanken durch die Kulturvölker der Erde, dann werden wir wohl Hallen der Kunst, Tempel der Religion, Paläste des Geldes, auch Schulen angewandter und reiner Wissenschaft finden, aber Stätten der Philosophie sind wohl kaum als das Kulturbild kennzeichnend und bestimmend aufzuweisen. In allen diesen Schöpfungen der Kultur, die von Opfern der Allgemeinheit leben, offenbart sich der Geist der Völker.

Von Griechenland hat man mit Recht oftmals behauptet, daß von dem bewußten und unbewußten Glauben an Kunst und Schönheit sein ganzes Wesen getragen sei; die Kunstwerke Griechenlands lassen alles in den Hintergrund treten, was es sonst an menschlichen Gütern und Werten hervorbrachte; selbst die Staatengebilde des griechischen Inselandes zeigen die Gestaltung eines künstlerisch-harmonischen Prinzips. Schönheit galt hier als nützlich genug, um Opfer hervorzulocken, treibendes Prinzip der Geschehnisse und auch der Politik zu sein. Auch die Philosophie des größten vom griechischen Geiste durchdrungenen Philosophen, Platons, steht unter der Macht des künstlerischen Willens, während Aristoteles und seine Schule mit der schärferen und einseitigeren Ausprägung des eigentlichen Wahrheitsprinzipes schon der Periode des griechischen Verfalles, der Zeit der Verleugnung des echten Griechentums zugunsten eines internationalen Menschentums angehört. — Von Rom und dem italienischen Volke hat man auf Grund der historischen Quellen behauptet und glaubwürdig gemacht, daß ein mächtiger, religiös-erhabener Zug sein ganzes Wesen bestimmte. Die Tempel der Kirche bedeuten machtvolle Schöpfungen dieses Geistes, unendliche Opfer der Allgemeinheit des Volkes an diesem Geist. Keine Einrichtung, keine lebendige Tatsache des öffentlichen Lebens in Italien ist so so reich bedacht worden, wie die Kirche, die Repräsentantin dieses religiös-erhabenen Kernes, mag sie sich im Laufe der Zeiten mohammedanisch oder katholisch genannt haben. Gewaltig, durch die Tat erklärt dieses Volk von Anfang an seiner Geschichte diese Opfer für nützlich, sein Wesen und seine wahre Existenz fördernd, trotzig gegenüber allen modernen, die Eigenwerte der Lebendigkeit negierenden rationalistischen Tendenzen.

Nirgends aber auf der mit Kulturwerten besetzten Welt dürfte man den Hang zur Wahrheit in so fester Form dargestellt sehen, nirgends sind, wie Platon das forderte, die Philosophen die Könige und die Machtfaktoren der Welt, wie es Tempel, Kirchen und Kunststätten gewesen. Völlig fremd, ja feindlich scheint die von der Philosophie zu ergreifende Wahrheit dem Leben und seinen Ansprüchen gegenüber zu stehen, nirgends scheint eine so lebendige Wirklichkeitsumprägung der Wahrheit möglich zu sein, wie beispielsweise die Umprägung von Schönheitssinn und religiösem Gefühl. Nirgends scheint sich ein Volk zu einem Nutzen der philosophischen Wahrheit so stark zu bekennen, daß es die Philosophie nach den Werten fragt, nach denen das Leben einzurichten ist.

Wir sind schon einmal dem Verhältnis von Philosophie und Leben begegnet, als wir die Frage zu erörtern versuchten, was Philosophie mit Weltanschauung zu tun habe, und wir sahen, daß alle Weltanschauung, die als Triebkraft hinter dem Leben steht, jenseits von wahr und falsch, unberührt von der in der Philosophie zu erfassenden Wahrheit lebendig und wirksam bleibt. Es ist deshalb kaum verwunderlich, daß das lebendige Leben so selten die Philosophie nach den Lebenswegen fragt, daß die, die das Leben zu leiten berufen sind, nie oder nur vereinzelt mit philosophischem Sinn an die Lebensfragen herantreten, daß vornehmlich im modernen Leben

Politik und Philosophie völlig fremd zueinander stehen. Die Politik hat in ihren Entscheidungen Lebens- und Massenwerte zu gestalten, Machtfaktoren zu schaffen oder aneinanderzuhalten, die Philosophie dagegen hat Wahrheitswerte zu finden, Wahrheitswerte, die nicht bedingt sind durch zeitliche Bestrebungen, die jenseits aller zeitlichen Geltung liegen. Nur dort, wo Wahrheit und Lebenstat, wo lebendige Mannigfaltigkeit und Drang zur Einheit des Lebens und des Wissens zusammenfallen, würde Philosophie das Leben und Leben die Philosophie repräsentieren.

Wie wenig und selten dieser Zustand im Leben der Völker eingetreten ist, wo gleichsam aus einem lebendig empfundenen und bewußten Grunde der Einheit die ganze Mannigfaltigkeit des Lebens geflossen, beobachtet, beurteilt und von den dazu Berufenen geleitet wurde, lehrt die Geschichte aller Völker. Immer sind es greifbare, immer scheinen es wenigstens einem Augenblick angehörige Nützlichkeitsüberlegungen gewesen zu sein, die den Gedanken eines Nutzens der Philosophie für das Leben in den Hintergrund drängten. Immer ist die Forderung Platons, daß die, die gleichsam über die täuschenden Augenblicksbestimmungen hinfort zu den zeitlos treibenden allgemeinen Gründen hinüberblicken, die Staatsmänner und Führer der Völker sein sollten, ein oft verhöhntes und verspottetes Ideal geblieben. Und doch ist es ein Ideal voll Lebensmöglichkeit und Wirklichkeitssinn. Warum sollte nicht der Leiter politischen Lebens, gerichtet auf das innerste Wesen *aller* politischen Bewegungen, die Substanz, das Wesen, den Grund all dieser Bewegungen ins Auge fassend, hinter den *lauten* Erklärungen und Forderungen des Tages das verspüren, was nicht ausgesprochen wird und nicht ausgesprochen werden kann! Politik, Leben, Tat der Allgemeinheit und Philosophie sind in der Wirklichkeit der Gegenwart fremd, einander entgegengesetzt, aber es muß Zeiten geben *können*, wo der täuschende und das Leben nach unendlich vielen Gründen drängende Gegenwartssinn dem Sinn für die Einheit der Gründe nicht mehr feindlich ist. Soll erst

der Historiker und Geschichtsphilosoph den nationalen Grund der Einheit in der Entwicklung der Völker aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der fragmentarisch überlieferten Tatsachen festzustellen unternehmen und die Tragik zum Erlebnis machen, daß dieser Grund in der Lebendigkeit der Gegenwart nicht gewußt und im Unwissen zerstört wurde? Warum soll nicht der Politiker, geschärft durch philosophischen Geist, den nationalen Grund eines Volkes und einer Zeit lebendig ahnen und wissen können? Warum soll nicht ein Volk diesem lebendigen Wissen Verständnis entgegenbringen können, um die Geschicke danach einzurichten und zu lenken?

Gerade in der Gegenwart, wo sich alle Wissenschaften und wo sich das ganze Leben ins Unendliche zerteilt, wo die Technik mit ihren Erfindungen und Möglichkeiten das äußere Leben nach tausend Richtungen differenziert und das innere Leben zu zerstören droht, wird die Notwendigkeit immer dringender, über die Einzelheit des Wissens und über der Mannigfaltigkeit der Zwecke nicht den Gedanken der Einheit des Wissens und des Wertes der letzten Wahrheit zu verlieren. Gerade in der gegenwärtigen Zeit, wo das Leben gleichsam aus seinem Zentrum gelockt wird, wo unendliche Möglichkeiten den Lebensgeist nach außen ziehen, wo alles Gefühl der Verantwortlichkeit zu erlöschen droht im Vertrauen auf die technischen Vollkommenheiten, wird es immer erforderlicher, sich des einigen Lebensgrundes wieder bewußt zu werden, die Ansprüche auf *Wahrheit* wieder höher zu schrauben.

Selbst, ja gerade, wenn wir glauben sollten, daß alle zeitlichen Unternehmungen, daß alle bewußten Staatsleitungen darauf abzielen, das *Glück*, die irdische Glückseligkeit der Menschen zu schaffen und zu fördern, müssen wir die Forderung immer dringlicher erheben, aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Lebens den Grund dieser Mannigfaltigkeit sichtbar und lebendig zu machen. Es ist doch schließlich der *menschliche* Geist, der diese Forderungen nach Glück, nach einer erreichbaren Ruhe stellt. Der *menschliche* Geist ist es, der *im Prozeß des Erkennens*, wie

wir sahen, den Aufstieg zu diesem Grunde der Einheit immer wieder unternimmt, ein Prozeß, der im Erkennen doch nur von einer Seite erscheint, den das lebendige Leben von vielen Seiten aus mitmacht. Was ist es denn anders, wenn wir um Welt- und Lebensanschauung betteln, wenn wir große Persönlichkeiten bewundern, wenn wir vor einem Kunstwerk stehen, wenn wir in einer religiösen Gemeinschaft die Zwiespältigkeit unserer selbst vergessen, als eben jener gewaltige Trieb zur Einheit, sie liege in uns oder über uns. Elementar und ungedämmt bricht dieses Drängen zur Einheit gegenüber dem Zuge aus der Mitte des Lebens immer wieder hervor und schiebt das „Leben" in sein Zentrum zurück. Mögen immerhin Tausende von einzelnen Lebenszwecken des Lebens eigentlichen Kern verschleiern und den immer lebendigen Trieb zur Einheit verdunkeln, die Sehnsucht um ihr eigentliches Ziel bringen, mögen sich „Bewegungen" und Parteien mit wirtschaftlichen, die sinnliche Existenz scheinbar befriedigenden Gründen breitmachen, es bleibt die erstaunliche Heimatbedürftigkeit der menschlichen Seele, die sich im Gebet, in der Kunst, im Wissen und in der Philosophie zeigt. Diese Heimatbedürftigkeit des menschlichen Geistes, die sich über den Wolken einen Himmel malt, die von einem endlich zu erreichenden Frieden der Völker träumt, die in aller Unendlichkeit den Prinzipien der Wirklichkeit nachspürt, ist ein Grund unendlich intensiverer Bedürfnisse, von deren Erfüllung das „Glück" abhängt, als die Mannigfaltigkeit sinnlicher Begehrungen.

Wenn wir also von einem „Nutzen" der Philosophie reden, so liegt er auf der Seite der sich überall ausprägenden, in den verschiedenen Zeiten schwächer oder stärker hervortretenden Bedürfnisse des menschlichen Geistes, für die jede Wissenschaft ein Documentum ist. Dieser Wert und Nutzen wird nur bewußt werden in Zeiten, wo der allgemeine Sinn sich nicht ausschließlich verkrümelt in die Mannigfaltigkeit äußerer Zwecke, wo der eigentliche Lebensgrund des menschlichen Geistes gefühlt und an ihn geglaubt wird. Nur in solchen Zeiten wird

man der Philosophie Opfer bringen und darauf drängen, daß der von sich selbst abgezogene Geist im Erkennen der letzten Gründe zu sich selbst zurückkehre.

Es ist also wohl richtig, daß man den Geist der Völker und der Zeiten messen könne an der Lebendigkeit der Philosophie innerhalb der Gesamtheit der Kultur, an den Opfern, die man ihr von seiten der Allgemeinheit bringt, an dem Nutzen, den sich die Völker von der Philosophie als Wissenschaft versprechen. Nur darf man nicht glauben, daß der Mangel an Philosophie oder ihre zeitweise stiefmütterliche Stellung im Ganzen einer Kultur mit absoluter Sicherheit auf den Mangel an lebendiger Erfassung des Einheitsgrundes überhaupt hindeuten. Denn die Philosophie ist nur der eine Weg, diesen Einheitsgrund zur Darstellung zu bringen, der Weg, der vom Erkennen ausgeht und sich auf Erkenntnisgründe stützt. Auf vielen anderen Wegen aber ist es dem menschlichen Geiste gegeben, zur lebendigen Erfassung des Einheitsgrundes vorzudringen: durch Kunst, durch Religion, durch Weltanschauung, durch Wissenschaft. Nur wer zum Wissen dieses Einheitsgrundes vordringen will, wird die Philosophie zu befragen haben, nur wer im Wissen der Wahrheit überhaupt, nicht nur im Wissen einer bestimmten, durch besondere Erkenntnisziele differenzierten Wahrheit, den Zweck der Erkenntnistätigkeit erblickt, wird aus der Philosophie Nutzen und Wert zu ziehen erhoffen dürfen.

* * *

Damit dürfen wir den ersten allgemeinen Teil dieser „Einführung in die Philosophie" abschließen. Er sollte über das Wesen der Philosophie handeln und es in allen seinen Beziehungen klarzustellen versuchen. Wir können in einen zweiten, speziellen Teil eintreten, der von den „Spezialgebieten der Philosophie" zu lehren hat. Auch in diesem speziellen Teile haben wir uns nur allgemeine Tendenzen, aber nicht Resultate vor Augen zu führen.

Zweite Abteilung.

Die Spezialgebiete der Philosophie.

Achter Abschnitt.

Die Logik oder Philosophie des Denkens und Erkennens.

Die schlichte Erlebniswirklichkeit, von der die „Logik“ als philosophische Wissenschaft, welche Wege sie auch im einzelnen gegangen sein mag, immerdar anheben mußte, ist die, daß der zu jeder Zeit feststellbare Anspruch bestanden, daß in einer Wahrnehmungsform, in einer unserer Seele überall lebendig gegenwärtigen Vorstellungsverbindung *allgemeine* und *gültige*, d. h. von *allen* Denkenden gleichartig geformte Denkinhalte und Denkverbindungen gestaltet werden. Nicht also das nackte Erlebnis, daß überhaupt Vorstellungen von Dingen, von Zuständen in unserem subjektiven Bewußtsein auftauchen und mit wer weiß was für Kräften in uns geltend werden, ist der Ausgangspunkt der logischen Spekulation, sondern die unentfliehbare und viel kompliziertere Tatsache, daß innerhalb der wirren und unübersehbaren Fülle von Erlebnissen einige in einer Verbindung und in einer Gestalt auftreten, die in sich den Anspruch birgt, nicht bloß subjektive Intensität, sondern allgemeine, die subjektive Sphäre überschreitende *Geltung* zu besitzen.

Dieser Anspruch aber dokumentiert sich in den primitivsten Formen und einfachsten Mitteln, vermöge deren der Vorstellungbesitzende, der Wahrnehmende, Rezipierende oder Produzierende den Versuch macht, seine Vorstellungen, den innerhalb der Sphäre seiner Subjektivität auftauchenden Besitzstand, auf andere zu übertragen, ihn auszudrücken, ihn *verständlich* zu machen. Allein mit dem Ansinnen, daß

ein anderer, d. h. ein anderes „Ich", den Inhalt meines Bewußtseins begreife, besteht die Voraussetzung oder das Postulat, daß auch anderswo, d. h. nicht innerhalb der als die meinige erlebten Sphäre ein Vorstellungsbewußtsein vorhanden ist, welches in gleicher Weise wie ich Vorstellungen bekommt, aus sich gebirt, empfängt, verbindet, formt und sich als *seine* Vorstellungen zum Bewußtsein bringt. Also: die Tatsache der *Verständigungsversuche* ist das allgemeine *Zeichen* eines Anspruches auf das Vorhandensein eines allgemeinen Bewußtseins, eines Bewußtseins überhaupt, eines Gemeinsinnes, unter den sich gegenseitig Verständigenden, in dem die Vorstellungsverbindungen der *Idee* nach identisch sind.

Sehen wir uns in der unserem Erleben zugänglichen Wirklichkeit nach solchen *Verständigungsversuchen* um, so bemerken wir mannigfache Arten:

Ein gewisser Bewußtseinsinhalt, eine gewisse Bewußtseins-, Empfindungs-, Erlebnisgegebenheit soll ausgedrückt, soll verständlich gemacht werden. Schon im Nachahmen der in der Natur erlauschten Geräusche und Töne, schon im Hindeuten, im Greifen nach etwas jenseits unserer subjektiven Machtsphäre Liegenden dokumentiert sich der Versuch der Verdeutlichung und Begreiflichmachung von etwas, daß innerhalb unserer persönlichen Erlebnissphäre vor sich geht; schon das schreiende Kind gibt in den allerersten Entwicklungsstadien nicht nur intensive Reflexzustände zu erkennen, die Schmerz, Unbehagen, Lust und Freude vermuten lassen, sondern es weist *eindeutig* auf Vorstellungsinhalte hin, die es verstanden wissen will, vor allem, wenn sie sein Begehrungsvermögen betreffen. In Gesten, Lauten, Bewegungen vollzieht sich dieses Hindeuten auf einen erlebten und auszudrückenden Zustand des Bewußtseins.

Es ist dabei nicht unwichtig, zu beachten, daß in den Anfangsstadien *sprachlicher* Verständigungsversuche die möglichst vollkommene Nachahmung des erlebten Zustandes im Worte mit allen Artikulationen des Erlebens gleichsam einen Abschluß fand. Ein nicht unerheblicher Urbestand

dieser ursprünglichen sprachlichen Bildnisse der ungeheuer mannigfaltig empfundenen Natur, die im Worte auf einen einheitlich, harmonischen und doch trotz aller Vereinfachung lebendigen Ausdruck gebracht wurde, lebt noch heute in allen Sprachen fort. Solche sprachlichen Naturbildnisse sind als klangmalende oder onomatopoetische genügend bekannt: wir reden vom „Surren" des schwingenden Rades, vom „Murmeln" des Baches, vom „Säuseln" der Bäume, vom „Grollen" des Donners usw., und wir können feststellen, daß je näher eine Sprache dem ganzen psychischen Leben steht, sie um so reicher an diesen bilderreichen Ausdrücken ist. Schon diese Versuche aber, im Wort gleichsam die Natur abzubilden, wie es der Bildhauer mit besonderen Mitteln der Technik im Stein tut, sind Verständigungsversuche, die das Erleben eines Zustandes in eine Form zu fassen unternehmen, in der Erwartung, daß eben diese Fassung das gleiche Erleben jenseits der subjektiven Erlebnissphäre bewirkt oder veranlaßt, daß eben diese Form eine allgemeingültige Form für gleichartige, wenn auch verschieden lokalisierte Erlebnisse ist.

Wenn die Sprache auch keineswegs das einzige Verständigungsmittel ist, das in seiner idealsten Vollendung und Ausbildung den *Anspruch* auf Allgemeingültigkeit des Ausdruckes dokumentiert, so ist sie doch dasjenige, das den Anspruch auf eine allgemeine Formung des Erlebens und damit den Appell an ein überall gleiches Bewußtsein im höchsten Maße *erfüllt*. Während noch in den primitiven Anfängen sprachlichen Ausdruckes und den onomatopoetischen Bestandteilen der Sprache ein der Seele gegenwärtiger, den Sinnen erfaßbarer Zustand wiederzugeben versucht wird, dieser Zustand des Erlebens im sprachlichen Ausdruck für das fremde Ich *wiedergeboren* wird, zeitigt die vollentwickelte Sprache Ausdrucksformen, Vorstellungsverbindungen, die *nur* in einem von den Bedingungen des individuellen Erlebens freien, vom subjektiven Erleben abgelösten *Bewußtsein überhaupt* vorhanden sein können. Alle unsere Ausdrucksformen, wie sie bei höchster Ent-

faltung der Sprache zur Geltung kommen, sind Kombinationen von Vorstellungsabstraktionen, die dem primitiven Zustande des Bewußtseins völlig fremd sind und deshalb weder bei Kindern, noch bei unkultivierten, auf einer niedrigen Stufe der Kräfteentfaltung stehenden Völkern sichtbar werden. Alle sprachliche Vollkommenheit, alle eigentliche sprachliche Begriffsbildung besteht eben darin, den subjektiven Lebensinhalt, die individuelle Lebensintensität zu entfernen, um ein objektives, für alles Erleben gültiges Substrat, ein für alles Auszudrückende und daher allgemein zu Erlebende gleiches Sprachschema zu bekommen und geläufig zu machen. Es ist deshalb sachgemäß und selbstverständlich, daß die Logik sich an die Sprache hielt, um von ihr aus die Formen, Formungsprinzipien und Mittel zu verstehen, die als Grundbedingungen einer Verständigung zu gelten haben und über sich hinaus auch zu den Grundbedingungen allgemeingültigen Erlebens, Begreifens, Wahrnehmens führen mögen.

Eben der Versuch der Verständigung selbst, der in der Sprache zum sichtbaren Ausdruck gelangt, ist schon eine Art bewußter oder unbewußter Abstraktion vom unmittelbaren Erleben; denn im sprachlichen Ausdruck wird vom Erlebnis nur das erfaßt und aufgegriffen, was es für andere verständlich, auf andere übertragbar macht. Die Verständigung, in der sich der Appell an ein vorhandenes Allgemeinbewußtsein dokumentiert, ist ein Abstraktionsprozeß, der nach den am Erleben haftenden Momenten tastet, die sich übertragen lassen, sie zu einem selbständigen, festhaltbaren Gebilde gleichsam für ein Allgemeinbewußtsein formt, das in die subjektiven Vereinzelungen dieses Allgemeinbewußtseins hinüberwandern soll, wenn auch die ganze Fülle des Erlebens in der subjektiven Sphäre des Erlebenden zurückbleibt. Dieser Abstraktionsprozeß, der zur Verselbständigung des Ausdrückbaren gegenüber dem unmittelbar Erlebten führt und sich in der Sprache durch erlebnisarme oder abstrakte Begriffe kundtut, ist das Produkt der geistigen Funktion, die wir „Denken" nennen.

Dieses Denkvermögen, in dem abstrakten Wesen der Sprache auf besondere Weise bekundet, stellt sich innerhalb der Gesamtheit menschlicher Leistungen in unendlich vielen Graden dar und erreicht in den geschlossenen Systemen der „Wissenschaften" eine Stufe der Vollendung, die weit das Vermögen der Sprache überschreitet.

Es ist kein Zufall, sondern eine im Wesen der Sache beruhende Angelegenheit, daß das griechische „λόγος", das in dem Begriffe „Logik" weiterlebt, zugleich das „Wort", wie der „Gedanke", der „Geist", der „Sinn" bedeutet. Eben im Worte formt sich, vielleicht unbewußt, das zu besonderer Gestalt, was als das Wesentliche, Sinngemäße, Übersubjektive, Mitteilbare empfunden und aus der unübersehbaren Fülle der Erlebnismomente abstrahiert wird; das Wort bedeutet die Vollendung des Abstraktionsprozesses, in dem das Bewußtsein sich Herr zu werden bemühte über die Erlebnisintensität; im Worte liegt die Erfüllung des — bewußt oder unbewußt — ein allgemeines Bewußtsein voraussetzenden Verständigungsanspruches. Auch in dem deutschen Ausdruck „Verstand" ist eine ähnliche doppelte Bedeutung gegeben: „Verstehen" heißt, einer Wahrnehmung, Vorstellung, eines Eindruckes gewiß werden; „Verstand" wird dem allgemeinen Sprachgebrauch nach als das Vermögen gedacht, über alle subjektive Erlebnisfähigkeit hinaus sich über etwas verständlich zu machen, d. h. die objektiven Verständigungsmittel zu gebrauchen.

Die Logik also als die philosophische Wissenschaft vom Denken setzt konsequent bei der Sprache ein, als dem aufweisbaren und unentfliehbaren Zeichen eines auf Verständigung gehenden, die unübersehbare Erlebnisgegensätzlichkeit zugunsten übertragbarer Schemata überwindenden Vermögens der menschlichen Seele. Dieser Ausgangspunkt ist der gesamten Logik aller Zeiten gemeinsam, sie habe Wege bei der Lösung der logischen Probleme eingeschlagen, welche sie auch immer wolle. Diese Grundvoraussetzung, die in der Sprache den Ausdruck allgemeiner

Verständigung erblickt, ist selbst den Richtungen innerhalb der weitverzweigten logischen Wissenschaft gemein, die zu dem Resultate kommen, daß nichts allgemeingültig ausgedrückt werden kann und daß die Sprache nur *scheinbar* diesen Dienst leiste. Sonderbar aber ist die logische Verwirrung, wenn man das in der Sprache sucht, was nicht in ihr liegen kann, was gerade ihrem Wesen nach von ihr überwunden wird, nämlich Leben und Lebendigkeit, und dann in dem Mangel an Lebendigkeit die Gebrechlichkeit der Sprache feststellt! Gerade die bis zur völligen Abstraktheit gesteigerte, sich selbst schon nicht mehr genügende Sprache ist ja eigentlich der glücklichste Wegweiser für eine Wissenschaft, die das Wesen der allgemeingültigen Formung und Verständigung zu ergründen sucht. —

Von diesem gemeinsamen Ausgangspunkte aus scheiden sich die vielfachen Wege der Logik als Philosophie des Denkens, die die Frage stets von neuem zu erörtern hat, welche Gründe der Einheit im Denken liegen. Diese Mannigfaltigkeit eingeschlagener logischer Wege ist nicht nur eine Gegensätzlichkeit der durch die Fülle von Einzeluntersuchungen gebotenen Richtungen, sondern eine Mannigfaltigkeit, die diese Verständigungstatsache, diesen immerdar durch die Sprache dokumentierten Appell an ein Allgemeinbewußtsein, diese Voraussetzung einen allen Denkenden gemeinsamen Vermögens aus ganz verschiedenen Prinzipien aufbaut und aus ganz gegensätzlichen Gründen zu legitimieren sucht.

Es kann nicht Sache dieser nur bis an die Tore der Philosophie führenden Darlegungen sein, die verschiedenartigen Wege der Logik von diesem gemeinsamen Ausgangspunkte aus zu beleuchten. Das ist Aufgabe einer „Geschichte der Logik“. Auch ihr dürfte es kaum glücken, die sich kreuzenden Wege bis ins einzelne zu verfolgen, aber sie wird immerhin die zeitweilige Vorherrschaft gewisser Deutungsversuche feststellen und das Auftauchen neuer logischer Ansichten aufweisen können. Hier soll uns zur *Verdeutlichung* der logischen Aufgabe nur daran liegen, *eine* Hauptunterscheidung ins

Auge zu fassen, die das allgemeine Bild der Logik zu überschauen ermöglicht.

Hervorragend nämlich sind unter den Wegen der Logik zwei, die dem logischen Ganzen vor aller eigentlichen Entscheidung ein doppeltes Antlitz geben. Sie trennen sich bei der Zerlegung der sprachlich zum Ausdruck gelangenden Vorstellung in zwei ihrem Werte oder Ursprung nach verschiedene Hälften: in *Form* und *Inhalt*. An diese Zerteilung der zum allgemeingültigen Ausdruck gelangenden Wahrnehmung knüpft sich die Frage: Wie begründet sich die inhaltliche und wie die formale Wahrheit der Vorstellung? Machen wir uns diese Unterscheidung von *Form* und *Inhalt* der Vorstellung, des Konzipierten, des Ausgedrückten deutlich, damit wir auf allen historischen Überblick verzichtend die logischen Probleme aus sich selbst begreifen.

Schon in den primitivsten Versuchen, eine im naiven Bewußtsein vorhandene Vorstellung zum Ausdruck zu bringen, liegt, wie wir sahen, eine Dokumentation des Abstraktionsprozesses vor, das *Ausdrückbare* am Erlebten vom Erleben selbst, von der ganzen ungebrochenen Mannigfaltigkeit aller Erlebniselemente, zu scheiden und so das Erleben nur von einer Seite zu erfassen, zu ergreifen. Dieser Abstraktionsprozeß, dessen reicher Niederschlag die komplizierte Sprache bildet, die in jeder Einzelheit sich an das Verständnis *aller* wendet, rechnet mit einem allen Sprechenden gemeinsamen Vermögen, das jenseits aller Erlebnisintensität steht, gleichsam Formen in sich bereit hält, in welche die Erlebnismannigfaltigkeit einmündet, vermöge deren die Erlebnisintensität abstrahiert und schematisiert werden kann. So verschwindet beispielsweise in dem Worte „tot“ die ganze Fülle unendlicher Erlebniskraft, die überall verschieden empfunden wird; es bleibt ein Schema, ein abstrahiertes Gebilde, eine Form, in die die unübersehbare Mannigfaltigkeit dessen, was durch das Erlebnis „tot“ gestaltet wird, schematisch hineinpaßt. Die ganze Gegensätzlichkeit von Gefühlszuständen, die in dem *Erlebnis* „tot“ erlebt werden, schematisiert sich in einer

Form, die ausgedrückt werden kann. Dieses Formvermögen, das ein Gerüst des Geistes darstellt, Erlebnisse allgemeingültig und ausdrückbar zu machen, die Erlebnisintensität zu überwinden und nur das Allgemeine am Erlebnis zu formen, heißt das formale Vermögen oder das Vermögen formaler Prinzipien. In dem formalen Vermögen, das als Grund der Verständigung gedacht werden muß, liegen also die Gründe der eindeutigen Formung des Erlebten zum Zwecke der Übertragung auf ein nach denselben Gründen Erlebnisse formendes Ich.

Auf dieses Vermögen als Grund allgemeiner Verständigung gerichtet, wendet sich die Logik an die Sprache als das menschliche Mittel des eindeutigen Ausdruckes und fragt nach den Beziehungsformen innerhalb der Sprache, vermöge deren ein beliebiger Inhalt in allgemeine Formen gebracht wird. Der Grundsatz also, den diese Richtung der Logik an die Spitze aller ihrer Spekulationen stellen muß, lautet, daß die allgemeinen Formen und Beziehungen zwischen Vorstellungen, Erlebnissen, Eindrücken usw., soweit sie in der Sprache als dem allgemeinen Mittel der Verständigung zum Ausdruck und zur Anwendung gelangen, das von der Sprache aus zu erfassende Gerüst des Geistes ausmachen, durch das dieser zur Verallgemeinerung des Erlebens kommt. Oder anders ausgedrückt: Eine Logik, die von der Tatsache der allgemeinen Verständigung zu den Gründen dieser Allgemeinheit gelangen will, behauptet als Grundsatz aller ihrer Spekulation, daß alle Verallgemeinerung, alle Allgemeingültigkeit behaupteter Vorstellungen in einer von der Sprache aus zu erfassenden Allgemeinheit ihren Grund habe. Von diesem Grundsatze aus ist das Thema der „formalen Logik" die Fülle fester sprachlicher Beziehungsformen, wie sie in allen Sprachen auftreten. Die formale Logik sucht, sich mit vollem Rechte darauf beschränkend, das Wesen der Begriffsbildung und Begriffsform, das Wesen der Urteilsbildung im Bau des Satzes und das Wesen der Urteilsbeziehungen unabhängig von einem bestimmten Inhalte zu erfassen, darin die Prinzipien der Verständigung über einen noch so verschieden erlebten Inhalt festzustellen. Die formale Logik, sich hängend an ein mögliches, in der aufweisbaren Sprache zur Darstellung gelangendes Abstraktions- und Formvermögen, faßt die Sprache, um die eindeutige Formbeziehung des abstrahierenden Geistes in ihr als dem einzigen adäquaten Ausdrucksmittel darzutun.

Spricht man von formaler Logik, so versteht man darunter eine seit Aristoteles sich in Jahrhunderte langen Spekulationen ausbildende Theorie der Verständigung, die ausgeht und sich ausdrücklich bezieht auf die sprachliche Verständigung als der Art des sich ausdrückenden Geistes, die auf Allgemeinheit und Eindeutigkeit den unabweisbaren Anspruch erhebt. Die formale Logik, heute etwas stark aus der Mode, hat vor allen Dingen in der Zeit der Scholastik die Untersuchungen über die möglichen Beziehungs- und Kombinationsformen bis zu einer vollendeten Geistestechnik getrieben, in der ganz abstrahierend von jeglichem Inhalte die Beziehungsmöglichkeiten zu einem unendlich verzweigten Gewebe ausgesponnen wurden. So tot und unfruchtbar oft dort derartige Bemühungen erscheinen, wo auch für die Philosophie die „Befruchtung" durch die Erfahrung verlangt wird, so scharfsinnig und erstaunlich, jedes persönliche Stellungnehmen von vornherein ausschließend, sind sie an sich betrachtet. In diesen Spekulationen sind unleugbar mit aller Sicherheit und Vorsicht die Grundpfeiler einer möglichen allgemeinen Verständigung festgebaut worden, und es ist keine Theorie der Logik denkbar — sie mag die Wege der formalen Logik respektieren oder nicht —, die an der Lehre von den Grundprinzipien der eindeutigen Verständigung achtlos vorübergehen könnte.

Die formale Logik also handelt über die Prinzipien der sprachlichen Formbildung eines beliebigen Erlebnisinhaltes. Sie abstrahiert dabei von der Frage, woher der durch die Formen der Verständigung geformte Inhalt

kommt, welche Bedeutung, welchen Sinn dieser Inhalt dem Formganzen gibt. Sie behandelt die Verständigungsformen ganz in abstracto und es ist konsequent, daß sie ähnlich wie die Arithmetik zu rein abstrakten Zeichen und Formeln gelangte, um eben die Intensität des Erlebnisinhaltes als völlig gleichgültig verschwinden zu lassen. Natürlich ist die formale Logik wie alles unter der Sonne sich Entwickelnde auch erst allmählich zu der klaren Form einer Verständigungstheorie herausgewachsen. Die in der Geschichte der Philosophie aufweisbaren mannigfachen Versuche, eben die Lehre von den Verständigungs- und Ausdrucksmitteln teils von der Spekulation über den Sinn des Inhaltes, teils von psychologisch-genetischer Betrachtung zu sondern, sind dafür von äußerstem Interesse und werfen auf die sich von den Bedingungen der formalen Logik befreiende neuere Logik ein belehrendes Licht. Die formale Logik hat vielfach mit ihren Mitteln den Übergang zu einer Theorie der inhaltlichen Wahrheit unternommen. Aus der Theorie der allgemeingültigen Verständigung über einen erlebten Inhalt ist eine Dialektik der inhaltlichen Wahrheit geworden. Das Mittelalter ist innerhalb dieser Entwicklung der Schauplatz einer auf formallogischen Prinzipien aufgebauten eristischen Kunst im großen Rahmen der durch die katholische Kirche gezogenen Grenzen geltender Wahrheit.

Bevor wir uns zur Erläuterung und Erweiterung des Begriffes und der eigentlichen Bedeutung der formalen Logik einige allgemeine formallogische Probleme ansehen, wollen wir ebenso abgesondert den anderen Weg der Logik betrachten, der bei der Unterscheidung von Form und Inhalt des Vorgestellten und Behaupteten beginnt und sich nach der inhaltlichen Seite wendet:

Die Frage nach der Möglichkeit, ein Erlebnis wahr, d. h. über allen Zweifel erhaben zu behaupten, ist uralt: alle Philosophie beginnt im letzten Grunde mit dem Probleme, was trotz der subjektiven Verankerung des Erlebens, des Wahrnehmens, des Behauptens wahr, d. h. allgemein an-

zuerkennen sei. Was wahr ist, ist nicht nur für den Umkreis des erlebenden Subjekts, etwa für die Dauer seiner Existenz oder innerhalb des Umfanges einer gewissen Erlebenssphäre wahr, sondern es gilt über alle subjektiven Bedingungen hinaus. Der Grund der Wahrheit, falls es einen gibt, kann also nicht in dem subjektiven Erleben, in der subjektiven Erlebnisintensität liegen, sondern muß in einem allgemeineren, dem subjektiven Erleben selbst als Bedingung übergeordneten objektiven Grunde gesucht werden. Das Thema einer logischen Wissenschaft, die nach diesem Grunde geltender Wahrheit strebt, ist also nicht die Feststellung von Verständigungs- und Formungsmitteln eines beliebigen Inhaltes, sondern die Suche nach einem über aller Subjektivität des erlebenden Ich liegenden, für jedes Ich geltenden Grunde des Erlebens, des Vorstellens, Verbindens und Beziehens von Eindrücken, Erlebnissen, Wahrnehmungen zum Zwecke allgemeingültiger Wahrheiten. Der Ausgangspunkt aber dieser Frage nach dem objektiven Grunde der Geltung ist ebenso wie bei der Problemstellung der formalen Logik die unmittelbar greifbare Tatsache, daß Erlebtes durch den Versuch, es auszudrücken, als wahr gesetzt und behauptet wird.

Nach dem Grunde objektiver Wahrheit wird in dieser anderen Richtung der Logik gefragt. Schon allein in diesem Ausdrucke liegt die ganze Gewalt der an der Spitze aller Wahrheitslogik stehenden Grundsätze und Postulate. Das Objektive ist eben das dem Ich Entgegengesetzte, ihm Entgegenstehende, das dem Subjektiven in der ganzen Sphäre des Ich Fremde, es Begrenzende, Bedingende, Einengende. Der Grund allgemeingültiger, d. h. über die Sphäre der Subjektivität hinaus geltender Wahrheit wird eben nicht im Subjektiven, sondern in etwas über den Bedingungen der Subjektivität Liegendem gedacht und festzustellen durch die Spekulationen der Wahrheitslogik erstrebt. Es erübrigt, auch nur im geringsten auf die krausen Wege hinzusehen, die die Wahrheitslogik im Laufe der Geschichte des menschlichen Denkens, teils gesondert, teils verquickt mit der formalen Logik, gegangen

ist; schon die Fragestellung an sich eröffnet weite Ausschau über die Fülle der Probleme. Diese Wahrheitslogik nennen wir heute, vor allem seit der Begründung der sogenannten kritischen Philosophie, im Gegensatze zur formalen Logik als einer Theorie der Verständigung, „Erkenntnistheorie".

Drei breite, unverkennbar voneinander zu scheidende Wege gehen unmittelbar von der Fragestellung aus. Sie liegen in den ausführlich begründeten und mannigfach variierten Antworten auf diese eigentliche Grundfrage. Diese Antworten lauten folgendermaßen: 1. Der Grund objektiver, überindividueller Wahrheit liegt in dem, was unabhängig vom vorstellenden, wissenden, denkenden, wahrnehmenden Bewußtsein als seiend gedacht werden muß; dieses Etwas, diese Dinge-an-sich sind der Grund dafür, daß das Erleben zu inhaltlich eindeutigen, d. h. zu wahren Vorstellungen gelangt. Die mit dieser Voraussetzung oder diesem postulierten Resultate beginnende und nach den Begründungen und Rechtfertigungen suchende Spekulation nimmt ihren Anfang innerhalb der abendländischen Philosophie bereits bei den Vorsokratikern und erreicht einen Höhepunkt ihrer Entwicklung schon bei Heraklit und Platon. Ein gewaltiger Keil wurde in die Entwicklung dieser aus immer neuen Gründen verteidigten Ansicht getrieben durch die logischen und metaphysischen Lehren des Aristoteles. — 2. Der Grund objektiver Wahrheit liegt in einer gemeinsamen, überindividuellen Geistesanlage aller mit dem Bewußtsein „Ich" ausgestatteten Wesen. Sie ist der Grund dafür, daß vermöge der in der Sprache zur Geltung kommenden Verständigungsmittel etwas allgemeingültig Gestaltetes zum Ausdruck gelangen kann. Diese erkenntnistheoretische Ansicht, natürlich nicht immer so klar gesondert, hat in Aristoteles einen Höhepunkt ihrer wissenschaftlichen Begründung gefunden und ist innerhalb der Geschichte der Logik des Abendlandes in engster Beziehung zu der formalen Logik geblieben. Sie bleibt als der gemeinsame Lösungsweg erkennbar in den erkenntnistheoretischen Anschauungen, die je nach der besonderen Art der Deutungsprinzipien als Intellektualismus, Rationalismus, Sensualismus, Kritizismus, Idealismus aufgetreten und die Fundamente großer geistiger und kultureller Strömungen gewesen sind. — 3. Der Grund objektiver Wahrheit liegt in einem gemeinsamen Grunde der als unabhängig vom Ichbewußtsein als daseiend zu denkenden Mannigfaltigkeit und der Erlebnis- oder Selbstbewußtseinstätigkeit. Dieser Weg erkenntnistheoretischer Deutung, schon angelegt im Pantheismus der griechischen und römischen Weltanschauung, in der Verselbständigung einer jenseits der erlebten Welt existierenden und auf die Erlebniswelt ständig einfließenden, sie bestimmenden Eigenwelt, hat vielleicht die vielfachsten Biegungen und Krümmungen erfahren. Vor allen Dingen in der Scholastik, der philosophischen Verteidigerin eines von Anfang an bestehenden überall sichtbar werdenden göttlichen Grundes, ist er zur Lebendigkeit gelangt. In der Mystik hat er zu weite Überschau gewährenden Stufen philosophischer Einsicht geführt. Auch die moderne Philosophie, in gewissem Sinne sogar die Lehre Kants, weist mannigfache Fortsetzungen dieses dritten Weges auf.

Drei große, mächtige Ströme des logisch-erkenntnistheoretischen Denkens sind hier nur an ihren Quellen erfaßt. Sie endigen in den Einsichten, aus denen immer wieder neue Spekulationen ihren Grund herleiten: Der Grund der objektiven Wahrheit liegt in den Dingen (res), die gleichsam fest und beständig, unabhängig von einem erkennenden Geiste da sind, hinüberwandern in das Bewußtsein, sich dort gleichsam abdrücken, abspiegeln (Realismus). Der Grund objektiver Wahrheit liegt allein in dem erkennenden Bewußtsein, das alles aus sich gestaltet, in seiner Tätigkeit selbst die ganze wahre Welt repräsentiert, in der Beziehung seiner Bilder und Ideen objektiven Gesetzen des Geistes folgt und die wahre Welt erschafft (absoluter Idealismus). Der Grund der Wahrheit liegt in der Daseinsform von Dingen und der Beziehungsform des erkennenden Geistes, weil beide in einem letzten Grunde bedingt sind (kritischer Idealismus).

Auf diesen Fundamenten baut sich mit unendlich vielen Zwischengliedern und gegenseitigen Beziehungen sachlicher und historischer Art eine Fülle von logischen Systemen auf. Oft erscheint dabei die formale Logik als notwendiges Ingrediens der erkenntnistheoretischen Spekulation, oft werden die Resultate psychologischer Forschung herangezogen, oft wenden sich die logischen Waffen ausdrücklich mit aller Hartnäckigkeit gegen den Bestand und die Möglichkeit einer jeden Wahrheit und führen zum logischen Skeptizismus, wodurch sie den eigenen Grund, auf dem alle Logik steht, wegräumen. — Die Absicht der erkenntnistheoretischen Logik aber bleibt immer auf die Gründe geltender Wahrheit gerichtet, während die formale Logik im Unterschiede dazu nur nach den letzten Gründen der Verständigung eines vielleicht letzthin nur subjektiven Erlebnisinhaltes zu suchen hat.

Es leuchtet daraus ohne weiteres ein, wie prinzipiell, ihrer Idee nach, formale und erkenntnistheoretische Logik voneinander geschieden sind; zwei völlig andere Erkenntnisziele sollen erreicht werden. Diese Scheidung wird zum Vorteile der philosophisch-logischen Forschung in der Gegenwart schärfer betont durch die Wiederbelebung der alten formalen Logik ihrer eigentlichen Natur nach, in der sogenannten „Logistik". Die Logistik hat gerade in den letzten Jahren vor allen Dingen in Amerika und Italien, dann aber auch in Frankreich und in Deutschland weiterverbreitete Schulen hervorgerufen; sie strebt immer intensiver nach einer Theorie, die völlig von dem Sinne des im Bewußtsein Gestalteten, des Gedachten und Erlebten, sich entfernend ganz und gar nur auf die Verständigungsmittel über das Erlebte gerichtet ist. Sie geht soweit, sich ein eigenes Schema von Verständigungsformen zu erschaffen und dieses Schema als lebendig und individuell umkleidet in den verschiedenen Sprachen der Welt repräsentiert zu finden. Aus dieser logistischen Spekulation, die, wie wir sehen, auf alten längst betretenen Wegen wandelt, wird mit Konsequenz der Gedanke geboren und von ihr gefördert, eine über alle individuelle Sprachbildung hinaus

geltende, verständliche, wissenschaftliche Resultate, d. h. schlechthin geltende Wahrheit ausdrückende Sprache zu erfinden, ein allgemeines menschliches Verständigungsschema aus der unübersehbaren Fülle lebendiger Sprachen abzulösen. — Daneben entwickelt sich die erkenntnistheoretische Logik, die für die Spekulationen der Logistik nicht das geringste Interesse und Verständnis hat und pflegt und ausschließlich der Aufgabe hingegeben ist, den Sinn der Wahrheit im Denken, im bewußt geformten Erlebnis zum Wissen zu bringen. Ebenfalls ausgehend von der Tatsache der Sprache als dem lebendigen Zeichen eines immer wieder von neuem erhobenen Anspruches, allgemein Geltendes allgemeingültig auszudrücken, ist für die eigentlich erkenntnistheoretisch gerichtete Logik die Sprache als solche gleich zu Anfang in den Hintergrund getreten.

Wenn aber auch formale und erkenntnistheoretische Logik in abstracto ganz vermöge der Verschiedenartigkeit ihrer Erkenntnisziele zu trennen sind, zeigt doch ein Blick auf die Geschichte der Philosophie, daß sie im Laufe der tatsächlichen Entwicklung des philosophischen Denkens in unendlich reicher Beziehung standen und sich oftmals, ihre Erkenntnisgebiete teils willkürlich erweiternd, teils miteinander verwechselnd, um Rang und Sonne befehdeten. Es ist deshalb wohl notwendig, um formale und erkenntnistheoretische Logik beide in ihren Rechtsansprüchen zu verstehen, neben ihrer Verschiedenheit auch die Art ihrer dauernden Beziehung ins Auge zu fassen.

Die formale Logik, die wissenschaftliche Analyse der in der Sprache zur Geltung kommenden allgemeinen Verständigungsprinzipien, der Ordnungsformen des Auszudrückenden hat oft den Anspruch erhoben, auch den Sinn, den Gehalt der Erkenntnis zu begründen. Die unabweisbare Voraussetzung aber der Annahme, daß sich durch die Analyse der sprachlichen Ausdrucksformen nach ihrer formalen Struktur auch der Sinn begründen lasse, oder daß in der formkorrekten, dem allgemeinen Verständigungsanspruch genügenden Verbindung von Inhalt und Form eben der Inhalt allgemeingültig

gefaßt werde, ist doch die, daß etwas sinngemäß erlebt und in Formen gebunden werden könne. Die formale Struktur des Gedachten, Erlebten, Vorgestellten, Wahrgenommenen und Ausgesprochenen bezieht sich nun aber gerade, soweit es sich darum handelt, ihr allgemeines Ausgesprochenwerden zu ermöglichen, auch auf das inhaltlich Individuelle, Sinnlose, Beliebige, zufällig Konzipierte. Es bedürfte eines besonderen Nachweises, um die Behauptung aufrecht zu erhalten, daß durch die Analyse der allgemeinen Verständigungsprinzipien auch die Gründe der sinngemäßen Verbindung gegeben seien; darüber, daß eben die allgemeinen, überindividuellen Verständigungsformen niemals das Rein-Individuelle, ja das Sinnlose zu umgreifen vermögen. — Die formale Logik wird also, wenn sie den Anspruch erhebt, über die wissenschaftliche Begründung der allgemeinen Verständigungsformen hinaus auch den Grund sinngemäßen Wahrheitsgehaltes des Geistes zu finden, zu einer Betrachtung schreiten müssen, die über ihre eigentlichen Ziele weit hinaus- oder hinter sie zurückführt. Das Gebiet aber eben, das den Grund des Sinnes und des allgemeingültigen Gehaltes erstrebt, ist das besondere der erkenntnistheoretischen, im Gegensatz zur formalen Logik. Die formale Logik ist also, wenn sie sich nicht ganz in ihren durch das besondere Erkenntnisziel gesteckten Grenzen hält, an die Erkenntnistheorie gebunden: bevor etwas nach seiner sinngemäßen Konstruktion analysiert werden kann, muß es synthetisiert sein; bevor der wissenschaftliche Prozeß der Analyse beginnen kann, um aus einem Begriff die Elemente abzulösen, die ihn sinngemäß konstituieren — und damit überschreitet die Logik die Betrachtung der rein formalen Struktur des Begriffes als Ausdruck von etwas — müssen die Gründe allgemeingültiger Synthese gegeben sein. Es lassen sich wohl aus allen möglichen Begriffen beliebige Merkmale ablösen, die diesen Begriff zu einem allgemeinen Ausdruck machen, aber wenn diesem Begriff auch ein allgemeiner Sinn, ein überindividueller Wahrheitsgehalt zukommen soll, dann liegen die Garantien dafür

in den Gründen, die die erkenntnistheoretische Logik zu suchen hat. Jeder Schritt des formalen Logikers über die Spekulation auf die formalen Verständigungs- und Ausdrucksformen hinaus macht ihn abhängig vom Erkenntnistheoretiker, der nach den Gründen des Sinnes, des Gehaltes und nicht nach den Gründen formal korrekter Struktur sucht. Das Gebiet des formalen Logikers geht nur soweit, als die Spekulation über die Ordnungsformen, als den Bedingungen allgemeiner Verständigung, reicht. —

Auf der anderen Seite zeigt die Geschichte der Logik, daß auch die erkenntnistheoretische Logik stets die allerstärksten Anleihen bei der formalen Logik genommen hat. In allen Systemen der Logik, namentlich vor dem Kantischen Kritizismus, herrscht neben der Tendenz, den Grund der Wahrheit festzustellen, die offenkundige Absicht, sich dabei neben anderen methodischen Mitteln vor allen Dingen der formalen Logik zu bedienen. Die scharfe Trennung von formaler und erkenntnistheoretischer Logik ist im eigentlichsten Sinne überhaupt erst eine Anregung der Kantischen Erkenntnistheorie. Trotzdem herrscht nach der wissenschaftlichen Unterscheidung von formaler und erkenntnistheoretischer oder transzendentaler Logik als zweier völlig voneinander gesonderter Forschungsweisen auch gerade innerhalb des Kantischen Systems die enge Verbindung von formaler und erkenntnistheoretischer Logik in eigenartiger Weise vor. Gerade das Beispiel Kants gibt den Gesichtspunkt an die Hand, von dem aus diese Verbindung wesentlich, von fundamentaler Bedeutung und durchaus sachlich geboten erscheint.

Die formale Logik mit ihren strengen an der Sprache orientierten Schematisierungen der Begriffselemente, der Urteils- und Schlußformen, der Verhältnisse von Subordination und Koordination der Prädikationen hat in jahrhundertelanger Arbeit ein System von Formen geschaffen, in die das Denken notwendig münden soll, um allgemeinen Ausdruck zu bekommen, das wohl nahezu alle denkbaren und ausdrückbaren Beziehungen umspannt. Im letzten Grunde

aber ist doch dasselbe Denken, Erleben und Erkennen, das diese allgemeinen Ausdrucksformen erlangen soll, auch Gegenstand der erkenntnistheoretischen Spekulation. Zwar achtet der Erkenntnistheoretiker nicht auf die Ausdrückbarkeit des Gedachten als den Zweck seiner Spekulation, sondern auf die Tendenzen des Geistes selber, zur Allgemeinheit des Erlebens zu kommen, aber allgemeine Ausdrückbarkeit und allgemeine Gestaltung des Erlebnisinhaltes stehen doch in engster Beziehung zueinander. In der zum allgemeinen Ausdruck gelangten Erlebniswirklichkeit liegt doch eine Art der allgemeinen Gestaltung der unübersehbaren Erlebnismannigfaltigkeit vor, wenn auch nur eine allgemeine Gestaltung zum Zwecke der verständlichen Übertragung. In der zum Ausdruck gestalteten Erlebniswirklichkeit ist aber zugleich die einzige eindeutige, erkennbare und diskutierbare Gestaltungsform gegeben. So kommt es, daß die Gestaltungsprinzipien des Ausdruckes und die Gestaltungsprinzipien des Erlebens selbst in engste Verbindung rücken und daß die letzten Postulate des Gestaltens überhaupt identisch zu sein scheinen. Es wird verständlich und erscheint gerechtfertigt, daß zur Feststellung der bei der Wirklichkeitsgestaltung zur Geltung kommenden Prinzipien die für die Verständigung geltenden Formen zu Hilfe gerufen werden. So hat beispielsweise Kant zur Auffindung der für den synthetischen Verstandesgebrauch geltenden Formen und Grundsätze die formale Logik als heuristisches Prinzip gebraucht und, indem er im Verstande ein „Vermögen zu urteilen“ erkannte, die ganze Urteilslehre der formalen Logik übernommen und umgedeutet. Der gleiche Gebrauch der in Jahrhunderten gewachsenen formalen Logik taucht trotz aller Scheidung von Erkenntnistheorie und formaler Logik in den größten Systemen der nachkantischen Philosophie auf, und es ist nicht schwer zu zeigen, wie immer wieder der fruchtbare Versuch gemacht wird, die abstrakten formalen Schemata der formalen Logik mit der Lebendigkeit des Denkinhaltes zusammenzubringen und an ihnen die lebendige „Formung“

des Denkens zu demonstrieren. Formale und erkenntnistheoretische Logik stimmen auch darin überein, daß beide nur bei den allgemeinsten Prinzipien des Denkens und des Ausdruckes verharren, nicht aber die besonderen Gründe besonderen Denkens, Erkennens oder Ausdrückens in Erwägung ziehen.

Dies letztere ist Aufgabe der angewandten Logik, der Logik des besonderen Verstandesgebrauches. In ihr Gebiet gehört die Analyse der Denkvorgänge und Erkenntnisresultate, soweit sie durch besondere außerhalb des Denkens selbst gelegene Bestimmungen begründet sind. Zu solchen Bestimmungsgründen ist vor allen Dingen der Wille zu rechnen als Begehrungsvermögen und als Wollen eines bestimmten Erkenntnisszieles. Ferner sind zur angewandten Logik die Untersuchungen über das pathologisch bestimmte Denk- und Erkenntnisvermögen zu zählen, die in engster Anlehnung an die Resultate der allgemeinen sowohl wie der experimentellen Psychologie zu geschehen pflegen. Ein Hauptgebiet der angewandten Logik, das wir schon bei der Festlegung des Begriffes und der Methode der Philosophie (im ersten Teile dieser Einführung) streifen mußten, ist die Logik der Wissenschaften oder die Methodologie. Ihre Aufgabe ist es, die besonderen Erkenntnisgründe der einzelnen Wissensgebiete und die Gründe ihrer Abteilung aus dem Gesamtgebiet des Wissens festzustellen, das Verhältnis der aus diesen besonderen Wissensgründen erwachsenden Wissensergebnisse zum Wissen und zur Wahrheit überhaupt deutlich zu machen. Diese Methodologie der Wissenschaften, ein in der gegenwärtigen Logik so außerordentlich weit verbreitetes Gebiet der Spekulation, orientiert an den Ergebnissen der formalen und erkenntnistheoretischen Logik, zieht die Grenzen zwischen den einzelnen Wissensgebieten und erwägt die methodischen Mittel, mit denen die Einzelwissenschaften von ganz bestimmten Erkenntnisgründen aus zu besonderen Resultaten und Wahrheitsarten gelangen. Zur Methodologie gehört unter anderem die Schematisierung des Gesamtwissens in „Naturwissenschaften

und Geisteswissenschaften", „Geschichtswissenschaften und Naturwissenschaften", in „Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften". In all diesen methodologischen Versuchen ist die Tendenz erkennbar, die lebendigen Ausgangspunkte zum Wissen einerseits festzustellen, andrerseits die Beziehungen des Denkens und Erkennens auf besondere Objekte zu untersuchen und den aus dieser Beziehung entspringenden Wahrheitswert festzulegen. Die Methodologie der Wissenschaften hat in ihren Forschungen die allgemeinen Kathegorien des Denkens, die allgemeinen Funktionen des Erkennens in ihrer spezifischen Anwendung auf bestimmte Erkenntnisziele festzustellen.

Natürlich steht die angewandte Logik, sie sei im eigentlichen Sinne Logik des besonderen, individuellen Verstandesgebrauches oder Methodologie der Wissenschaften, keineswegs für sich getrennt und abgesondert da und wäre denkbar ohne formale oder erkenntnistheoretische Logik, sondern ihr eigentlicher unwandelbarer Grund sind eben die rein logischen Resultate. Eben von dem besonderen Verstandesgebrauche aus wird der Anspruch auf Allgemeingültigkeit der Erkenntnis deutlich, eben an dem besonderen Gebrauch allgemeiner Denk- und Erkenntnisprinzipien erkennt der Logiker das Verhältnis zu schlechthin geltenden Formen. So ist beispielsweise in Kants kritischem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft", der erste Teil, die transzendentale Ästhetik, die über die Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis handelt, zugleich eine Methodologie der Mathematik und der zweite Teil, die transzendentale Logik, zugleich eine Methodologie der eigentlich naturwissenschaftlichen Erkenntnis, während formale und erkenntnistheoretische Logik in beiden Teilen die hervorragendste Stelle einnehmen.

Formale und erkenntnistheoretische Logik sind, wie wir sahen, der Idee nach zu trennende Wissensgebiete, während die angewandte Logik auf beiden als ihrem eigentlichen Grunde beruht. Die scharfe Scheidung von formaler und erkenntnistheoretischer Logik als zweier verschiedener logischer Gebiete beruhte darauf, daß die formale Logik eine Theorie der Verständigung der den Inhalt ausdrückenden Ordnungsformen ist, die erkenntnistheoretische Logik dagegen die Gründe des Sinnes, des Wahrheitsgehaltes abgesondert zu untersuchen hat. Die angewandte Logik bleibt immerdar ein Spezialgebiet beider Formen der logischen Spekulation oder des einen von beiden, das eben die Prinzipien und Funktionen des Denkens und Erkennens oder der Verständigung unter den besonderen Bedingungen des Subjektes, des allgemeinen Wissenstriebes oder eines besonderen Wahrheitsanspruches aufzufinden hat. Denn wie wir sahen, handelt es sich in der Logik — sie sei formal oder erkenntnistheoretisch interessiert — niemals darum, einen Erkenntnisvorgang aus den kausalen Beziehungen des erkennenden Subjektes zu den Objekten zu verstehen — das ist die Aufgabe einer Denkpsychologie — sondern den Rechtsanspruch, den Wahrheitswert zu prüfen. Es kann sich also bei der angewandten Logik nur darum handeln, den Warheitsanspruch unter besonderen Bedingungen zu sehen und diese Bedingungen als Gründe besonderer Wahrheitsarten oder als Gründe der Wahrheitsbeeinträchtigung aufzudecken.

Die Mannigfaltigkeit der im Umkreise der erlebbaren Welt auftauchenden bewußt oder unbewußt gesetzten Erkenntnisziele, aus denen eben auch die verschiedenen Wege zur Erkenntnis ihren Anfang nehmen, läßt sich aus Prinzipien der Logik ebensowenig begreiflich machen und verstehen, wie die Mannigfaltigkeit der Lebensziele und Weltanschauungstendenzen durch die Philosophie ableitbar ist. Sie ist das für die Logik *Gegebene* und der Anfangspunkt, zu den Einheitsformen und Einheitsgründen des Wissens aufzusteigen. Die Tatsache der *Sprache* als das lebendige Mittel, Vorstellungen, Eindrücke, Erlebnisse, allgemeinverständlich auszudrücken, bleibt der Ausgang und das spezielle Forschungsgebiet der formalen Logik, der Theorie der Verständigung; die Tatsache des aufweisbaren Anspruches, Erlebnisse für wahr gehalten zu wissen, ist der Beginn der Erkenntnistheorie; die Mannigfaltigkeit *bestimmter* Erkenntnisziele und Erkenntnisprinzipien ist

die Erlebnistatsache, von der aus die angewandte Logik und vor allen Dingen die Methodologie der Wissenschaft anzuheben hat. Die Wege, die von diesen besonderen Erlebnistatsachen ausgehen, sind außerordentlich gegensätzlich, wie dies die Geschichte der Logik zeigt; diese Mannigfaltigkeit möglicher Wege steigert sich mit der Unbestimmtheit der zum Ausgangspunkte genommenen Tatsachen.

Am ehesten läßt sich danach eine Entwicklung zu allgemeiner Übereinstimmung der Lösungsversuche für die formale Logik feststellen, die zu ihrer Entfaltung Jahrtausende gebraucht hat. — Bei weitem schwieriger gestalten sich die Versuche, eine Entwicklung auf bestimmte Resultate hin bei der angewandten Logik, vor allen Dingen auf dem Gebiete der Methodologie, zu erkennen. Die wachsende Anzahl der Einzelwissenschaften und die Fülle subjektiver Bestimmungsgründe des Denkens geben unendlichen ernsthaft unternommenen Deutungsmöglichkeiten Raum; zudem ist die eigentliche Wissenschaft der angewandten Logik erst verhältnismäßig jung in einem Zeitalter entstanden, wo sich die Einzelwissenschaften aus dem Gesamtgebiete der Philosophie ablösten und unter ihnen die Psychologie zu einer verhältnismäßig sicheren Methode gelangt ist. — Am erheblichsten aber sind die Schwierigkeiten bei den Unternehmungen, für die Erkenntnistheorie einen festen historischen Gang zu eindeutigen Zielen aufzuweisen. Da scheiden sich zu jeder Zeit, zum Teil durch Weltanschauungsmomente bestimmt, die Gruppen und Richtungen und leiten aus besonderen Prinzipien zahllose Deutungsmöglichkeiten für den lebendigen Fortschritt des Denkens ab. Jeder Versuch erkenntnistheoretischer Art hat bis zur Gegenwart jedes Mal den Nachweis wachgerufen, daß bestimmte, erst deutlich zu machende Voraussetzungen vorherrschen und daß aus den gesetzten Prinzipien eine Fülle dem Erkenntnistheoretiker selbst entgangener Folgen abfließen. —

Es leuchtet aus dieser Verschiedenheit ein, daß es fast unmöglich ist, über die allgemeine Unterscheidung der drei

Hauptgebiete der Logik hinaus, wie wir sie uns hier vor Augen geführt haben, noch auf besondere Lösungsversuche ihrer Probleme hinzuweisen, und zwar in einer Art, vermöge deren der Rahmen einer Einführung in die Logik überhaupt nicht überschritten wird. Denn wir haben uns für keins der Resultate der Logik zu entscheiden, sondern uns nur den Begriff und das Wesen der Logik als einer bestimmten, aus dem Begriffe der Philosophie hervortretenden Disziplin deutlich zu machen. Eine solche Belebung der allgemeinen Einteilung der logischen Problemgruppen, durch den Hinweis auf gewisse Tendenzen zu besonderen Resultaten der Forschung zu gelangen, müßte der Verschiedenheit innerhalb der feststellbaren Entwicklung der einzelnen Problemgruppen angepaßt sein. Danach könnten für die formale Logik noch am ehesten bestimmte Unterscheidungen und immer wiederkehrende Feststellungen aus dem Ganzen herausgegriffen werden, um an ihnen die Besonderheit formallogischer Spekulation zu verdeutlichen. — Für die Erkenntnistheorie dürften nur gewisse Entscheidungen als Beispiele hervorgehoben und die Klarstellung erkenntnistheoretischer Hilfsbegriffe dazu benutzt werden, um im allgemeinen auf die Wege der Erkenntnistheorie hinzuweisen. — Für die angewandte Logik, insbesondere die Methodologie, kämen bestimmte Ansichten als mögliche Ergebnisse der Forschung in Betracht.

Wir werden also, ohne irgendwelchen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, lediglich um das allgemeine Schema der Logik, wie wir es entworfen, zu beleben, noch von einigen Unterscheidungen der formalen Logik, von einigen Grundrichtungen der Erkenntnistheorie und einigen Versuchen der angewandten Logik kurz im einzelnen zu handeln haben.

Bevor wir aber dazu übergehen, ist es am Platze, einige Werke zu nennen, die wohl geeignet sind, den Weg in die Logik zu weisen. Diese Bemerkungen gehören in den Rahmen einer „Einführung in die Philosophie", weil sie mit dem Handmaterial der Wissenschaft vertraut machen. Natürlich

kommen in den Grundrissen der Logik bei dem großen Widerstreit der Auffassungen immer verschiedene Standpunkte zur Geltung. Je schärfer und einseitiger diese ausgeprägt sind, um so weniger taugen sie zur Einleitung in die Logik überhaupt.

In allen großen Systemen der Philosophie hat eine fundamentale Behandlung der logischen Fragen Platz gefunden, meist durch die Einsicht hervorgerufen, daß die Logik als die Lehre von den letzten Gründen der Einheit des Denkens im Zentrum aller Philosophie zu stehen habe. Diese Behandlung der logischen Fragen innerhalb des Ganzen, eines geschlossenen Systemes ist aber nur in den seltensten Fällen, vielleicht niemals, eine Darstellung aller Behandlungsmöglichkeiten logischer Fragen gewesen, sondern der einseitige aber konsequent und nach allen Seiten gerichtete Ausbau einer eigenen logischen Auffassung. — Unter dem Handmaterial der Logik ist in erster Linie auf die große „Geschichte der Logik des Abendlandes" von Karl Prantl (1855 bis 1870) zu verweisen, die in vier Bänden erschien und bis zur Renaissance fortgeführt ist, ein großes Werk, das den Versuch macht, die logischen Begriffe, Methoden und Resultate in historische Beziehung zueinander zu setzen. Diese umfangreiche „Geschichte der Logik" gewährt natürlich nur einen allgemeinen Überblick und weist mehr auf die Mannigfaltigkeit, als auf die letzte Einheit aller logischen Tendenzen hin. — In früheren Zeiten war es allgemein Sitte, nach festeingeführten „Grundrissen" und „Lehrbüchern" der Logik die logischen Lehren vorzutragen, ganz abweichende Standpunkte an älteren knappgefaßten Kompendien zu erörtern. So hat beispielsweise Kant in seinen logischen Vorlesungen anfänglich einen Leitfaden von Baumeister und später den von Meier zu Grunde gelegt und an der Hand von diesen seine Zuhörer von gegebenen und erlernbaren zu seinen neuen Auffassungen geführt. Von solch knappen „Grundrissen" neuester Zeit, die geeignet sind, den ersten Kontakt mit den Problemen der Logik zu schaffen, seien genannt: Hermann

Lotze: „Grundriß der Logik und Enzyklopädie der Philosophie", Diktate aus seinen Vorlesungen (5. Auflage 1912), Paul Natorp: „Logik" (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen (2. umgearbeitete Auflage 1910), Wilhelm Windelband: „Logik", als Beitrag zu der Festschrift für Kuno Fischer: „Die Philosophie im Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts" bearbeitet (1. Auflage 1904). Dieser Beitrag zu der bekannten Festschrift gewährt gegenüber den übrigen Grundrissen den Vorteil, daß er, wenn auch nur ganz kurz und knapp, auf die Haupterscheinungen der modernen Logik hinweist.*)

Einen Begriff zu geben von der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der gegenwärtig herrschenden logischen Ansichten versucht der erste Band der vor kurzem unternommenen „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften". Dort wird von sechs verschiedenen Standpunkten her der Grundriß einer Logik entworfen. Die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" in Verbindung mit Wilhelm Windelband herausgegeben von Arnold Ruge, als ein Fundamentalwerk der gegenwärtigen Philosophie gedacht, entspringt der Idee, gerade in der Mannigfaltigkeit der Lösungsversuche die Einheit der Philosophie geltend zu sehen.

a) Die formale Logik.

Welches „Lehrbuch der Logik" man zur Hand nehmen mag, in jedem wird man die Stellung der formalen Logik im Systeme der Logik überhaupt verschieden gefaßt sehen, in jedem dürfte die Frage nach der Bedeutung formallogischer Probleme für die Theorie der Erkenntnis anders formuliert und eingeschätzt sein. Selbst die kritische Erinnerung Kants, daß die formale Logik, wenn sie das bleiben will, was sie ist, eine besondere Abteilung der Logik bildet

*) Innerhalb der Sammlung von „Katechismen der Philosophie" hat Friedrich Kirchner die Probleme der Logik in einem „Katechismus der Logik" ausführlich behandelt.

und jenseits der Grenzen einer Theorie des Erkennens steht, ist keineswegs in die Auffassungen vom Wesen der formalen Logik als fester Bestandteil eingegangen. Zu eng hängen die Verständigungs- und sprachlichen Ausdrucksmittel mit dem Ausgedrückten zusammen und zu undeutlich erscheint die Grenzlinie einer Theorie der Verständigung und einer Theorie des Denkens und Erkennens. Jegliche Entscheidung für die Art des Zusammenhanges und die gegenseitige Beziehung wäre eine speziell philosophische, die einer eingehenden theoretischen Begründung bedürfte, durch die der Rahmen einer „Einführung" weit überschritten würde. Wir halten uns deshalb, um das Wesen der formalen Logik zu illustrieren, ganz an der Oberfläche und der Zufälligkeit formallogischer Probleme, soweit sie nach allgemeiner Ansicht der formalen Logik wesentlich angehören. —

Konsequent ist es, daß die formale Logik mit den einfachsten sprachlichen Gebilden beginnt, um ihnen ihre formale Struktur abzulauschen. Diese ersten, einfachsten Gebilde, die über die Grenze rein nachahmender Laute, rein hindeutender Klänge oder Gesten hinausragen, sind die Worte oder die „Begriffe", d. h. sprachliche Ausdrücke, in denen eine Mannigfaltigkeit von Erlebnissen, von Eindrücken, von Erfahrungen, von Wahrnehmungen zusammengefaßt, auf einen Ausdruck gebracht, begriffen wird. Die Bedingungen nun, unter denen ein Begriff allgemeiner Ausdruck werden kann, untersucht die formale Logik ohne Rücksicht darauf, welchen Wahrheitsgehalt der Begriff oder das Begriffene hat, ganz und gar gerichtet auf die formalen Prinzipien, die ihn zu einem allgemeinen Ausdrucksmittel konstituieren. Die „Lehre vom Begriff" handelt in diesem Sinne vom „Inhalt" und „Umfang" der Begriffe. Die Lehre vom „Inhalt der Begriffe" untersucht das Verhältnis der Merkmale, die einen Begriff bestimmen und als eindeutigen Ausdruck einer Erlebnismannigfaltigkeit charakterisieren. Die „Lehre vom Umfang der Begriffe" handelt vom Verhältnis der Begriffe untereinander als Art-, Gattungs- und Singularbegriffe. Diese Regeln der Subordination und Koordination von Begriffsmerkmalen und Begriffen, weit ausgedehnt in der formalen Logik, sind der notwendige Unterbau zur „Lehre von den Urteilen", der Lehre von den Begriffsverbindungen in Sätzen. Dabei kümmert es die formale Logik nicht, ob der Begriff als solcher, als Ausdruck, Urteilsakte voraussetzt, sondern in der formalen Lehre vom Begriff, den Verhältnissen seiner Merkmale und seinem Verhältnis zu anderen Begriffen kommt es nur darauf an, die Bedingungen aufzufinden, unter denen der Begriff etwas allgemein in einem Worte ausdrückt. Wie weitverzweigt und wie wichtig die „Lehre vom Begriff" für die formale Logik war und für die Logik überhaupt geblieben ist, können wir daran sehen, daß die neueren Richtungen der Logik seit Kant diese Lehre, oder doch wenigstens das Wesentliche aus ihr übernahmen und der „Lehre vom Begriff" neuen Sinn zu geben versuchen.

Ihrer Methode nach nennt man, gerade von der Begriffslehre aus gesehen, die formale Logik analytische Wissenschaft, weil es ihr darauf ankommt, aus den fertig vorliegenden Begriffsgebilden die Elemente abzulösen, die Begriffe in ihre formbildenden Elemente zu zerlegen, während man eine Wissenschaft, die die Bedingungen eines sinnvollen allgemeingültigen Aufbaues aufzusuchen sich bemüht, synthetische Wissenschaft nennen würde. —

Von der Begriffslehre aus lassen sich auch am leichtesten die mannigfachen Irrwege der formalen Logik begreifen, die das Denken zur Begründung einer Theorie des Seins und des Geltens mit den Mitteln der formalen Logik verlockten. So ist der „ontologische Beweis" vom Dasein Gottes ein vielfach erörtertes Beispiel von den Versuchen der formalen Logik, über die an und für sich scharfsinnigen Analysen eines vorhandenen Gottesbegriffes hinaus zum Beweise vom Dasein, von der Realität Gottes zu gehen, d. h. die rein formale Struktur des Begriffes Gott aus Merkmalen, die alle zusammen die Einheit eines Begriffes er-

geben, und die reine Denkhaftigkeit Gottes zu einer Realität zu erheben, sie mit Mitteln der formalen Logik begreiflich zu machen. —

In der „Lehre vom Urteile“ lenkt der Logiker die Aufmerksamkeit auf die möglichen Arten von Begriffsbeziehungen im Satz als dem sprachlichen Ausdrucke dieser Beziehungen. Der Satz an sich besteht aus Subjekt, Prädikat und Beziehungszeichen zwischen Subjekt und Prädikat, der Kopula. Das Schema eines Urteiles an sich ist: A = B. Da lassen sich nun mannigfache Betrachtungen anstellen über das, was durch die allgemeine Formel und durch ihre Variationen ausgedrückt werden soll. Für den formalen Logiker rückt dann bald das A, bald das B bald die Kopula, bald das A + Kopula, bald das B + Kopula in den Mittelpunkt der Betrachtung und die Lehre vom Urteil ist erst dort abgeschlossen, wo all die möglichen Beziehungen, je nachdem was Subjekt, Prädikat oder Kopula ausdrücken sollen, klargestellt sind. Aus diesen Spekulationen entspringt dann die immer wieder revidierte Tafel der formalen Urteilsfunktionen, die beispielsweise Kant in seiner erkenntnistheoretischen Logik dazu diente, die Formen nicht möglicher sprachlicher, sondern geltender Beziehungen aufzufinden. Nach der Quantität gemessen zerfallen die Urteile rein formal betrachtet, nämlich nach dem Umfange des Subjektbegriffes (A) in allgemeine und besondere Urteile. A = B bedeutet im ersteren Falle: A schlechthin, d. h. alle A gleichen B, im zweiten Falle dieses bestimmte A = B. Bei der formalen Unterscheidung der Urteile ihrer Quantität nach ist dagegen die Bedeutung der Prädikation der Einteilungsgrund. Das Prädikat kann dem Subjekt zu- oder abgesprochen werden. Im ersteren Falle ist das Urteil bejahend (A = B), im letzteren verneinend (A = non B). — Wir können im einzelnen nicht diese Urteilstafel der formalen Logik verfolgen, die seit Aristoteles eine immerwährende Umbildung, durch die erkenntnistheoretische Logik in mannigfacher Weise eine Revision und Erweiterung erfahren hat, zum Teil aber auch als völlig überflüssig beiseite geschoben

ist. Nach allen Richtungen hin wird das Urteil als zweckmäßige Verbindung von Begriffen gedreht und gewendet, um alle möglichen ausdrückbaren Beziehungen festzustellen. Im wahren Sinne des Wortes gehört die eigentliche formale Urteilslehre in den Teil der Logik, von dem Mephistopheles zum Schüler sagt:

> Da wird der Geist euch wohl dressiert,
> in spanschen Stiefeln eingeschnürt,
> daß er bedächtiger fortan
> hinschleiche die Gedankenbahn
> und nicht etwa, die Kreuz und Quer,
> irrlichteliere hin und her.

Immerhin, wenn auch die alten Logiker, die ganz an der formalen Struktur der Begriffe und Urteile sich hätten begnügen müssen, vergeblich versuchten, aus diesen Formen Sinn und Wahrheit herauszupressen; die Formalistik war und blieb eine Disziplin, die den Geist in Zucht hielt und im wahren Sinne disziplinierte. Wenn wir uns heute vom Standpunkte der erkenntnistheoretischen Logik aus und oftmals geleitet von weltanschaulichen Bestrebungen verächtlich von der Formalistik abwenden, so ist dies wohl in der Einsicht gegründet, daß eine logische Wissenschaft mit völlig neuen Prinzipien neben der formalen Logik zur Ausbildung gelangt ist, zum Teil aber auch in einer gewissen Abneigung, sich an strenge Gesetze des Denkens zu binden, sich mit ihnen in langwierigem Studium vertraut zu machen, sie zu erlernen und zu prüfen, bevor den erkenntnistheoretischen Spitzfindigkeiten Tor und Türe geöffnet werden. Die genauen Unterschiede, die die formale Logik zwischen den Urteilen machte, sei es bei der Abschätzung ihrer besonderen Eigenschaften nach Qualität und Quantität oder durch die Schematisierung in kategorische, hypothetische, disjunktive bieten die mannigfachste Einsicht in den Verständigungsprozeß, der sich in allgemeinen Formen vollziehen und auf allgemeinen Gründen aufbauen soll.

Allgemein üblich ist in der formalen Logik die Einteilung der Erkenntnisse und ihrer Ausdrucksformen nach dem Schema:

Begriff, Urteil, Schluß. Diese Einteilung ist keine im eigentlichen Sinne logische, die von einem bestimmten Prinzip aus geschehen müßte. Sie ist auch keine im eigentlichen Sinne psychologische, nach der Beteiligung der psychologischen Funktionen an den Denkresultaten, sondern es ist eine Einteilung, die aus dem Erleben genommen ist. Die Tendenz des Geistes, zu immer höheren Formen der Einheit aufzusteigen, die unübersehbare Mannigfaltigkeit des Erlebens unter immer höhere Einheitsformen zu schematisieren, wird zum Grunde der Einteilung genommen und in ihrer Aktivität an der Sprache beobachtet. In diesem Sinne bildet die formale *Schlußlehre*, die eigentliche Syllogistik, den Höhepunkt und abschließenden Teil der alten formalen Logik. Sie ist die Lehre von der Beziehung von *Urteilen*, die Lehre von der Aufhebung mannigfacher aufeinander bezogener Urteile durch ein End- oder Schlußurteil. Auf der Syllogistik, einer in allen einzelnen Teilen ausgebauten Lehre der formalen Logik beruht alles *Beweisen*, das sich als Schluß aus vorangehenden Urteilen (Prämissen) darstellt. Gerade als „ars demonstrandi" hat die formale Logik auf den Ausbau der Schlußlehre den entscheidenden Wert legen müssen und ist dabei zur Ausführung eines Turmbaues rein formaler Schemata gekommen, dessen Konstruktion im einzelnen erlernt werden muß. Achtet man darauf, daß es in der formalen Schlußlehre dort, wo sie ihre selbst gesetzten Prinzipien nicht aufgibt, nur auf die rein formale gegen jeden Gehalt gleichgültige Beziehungsmöglichkeit von Urteilen und Begriffen aufeinander ankommt, so wird man die strenge Wissenschaftlichkeit dieser Bemühungen, die jenseits alles praktischen Wertes steht, kaum verkennen können. Ein Spott über die formalen Spitzfindigkeiten ist nur dort am Platze, wo mit ihnen der Anspruch befriedigt werden soll, den lebendigen Zusammenhang der Erkenntnis zu finden und in den formalen Prinzipien der sprachlichen Verständigung den Gang der Erkenntnis, die konstitutiven Formen der Inhaltsbeziehung zu erkennen.

b) Die Erkenntnistheorie.

Überall dort, wo die Logik den Rahmen rein formaler Begründungen verläßt, um nach dem Grunde der Geltung, des sinnvollen Gehaltes, zu fragen, wird sie zu einer Theorie der Erkenntnis, die nach den Gründen sucht, die *allem* Erkennen beiwohnen. In diesem Sinne ist jede Erkenntnistheorie zugleich *Metaphysik der Erkenntnis*, indem sie entweder diese überall gleichen Gründe der Geltung jenseits der physischen Bestimmtheit des Erkennenden setzt oder die physische Bestimmtheit des erkennenden Subjekts als das Allgemeine, das überall Identische, das Überindividuelle postuliert und behauptet.

Die Lebendigkeit erkenntnistheoretisch-metaphysischer Fragen war zu *keiner* Epoche des Denkens versiegt. Es hat wohl Zeiten gegeben, wie die der mittelalterlichen Scholastik, wo der Fluß dieser Fragen nur unmerkbar floß und alles logische Reflektieren von formalen Spekulationen beherrscht erscheint oder an ein Dogma über die Erkenntnis gebunden ist. Ja es ist richtig, zu behaupten, daß in der Geschichte der Philosophie die Spekulationen über die Gründe lebendiger Erkenntnis weit früher und mit größerer Intensität auftauchten, als die Beschränkung auf die formalen Verständigungsprinzipien. — In diesem Sinne ist das ganze voraristotelische Denken über die Gründe der Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes Erkenntnistheorie und weit entfernt von aller formalen Spekulation. Platons Versuch, die Geltung der Allgemeinbegriffe, um deren formalen Aufbau man schon damals sich zu bemühen anfing, auf daseiende Abbilder der Dinge zurückzuführen, die Allgemeinbegriffe der Dinge als das metaphysisch feststehende Gerüst aller Wirklichkeit zu erkennen, sie vom Erkenntnisprozeß loszulösen, sie nur durch den Erkenntnistrieb erreichbar erscheinen zu lassen, ist eine metaphysisch erkenntnistheoretische Deutung der Erkenntniswelt. Im letzten Grunde wird es für alle spezifisch erkenntnistheoretische Kritik darauf ankommen, von welchen letzten

wissenschaftlich zu begründenden Prinzipien die Deutung der Erkenntnis ausgeht. Von diesen Prinzipien und ihrer theoretischen Fundamentierung aus erscheinen die erkenntnistheoretischen Versuche der Vergangenheit und der Gegenwart graduell in ihrer Bedeutung verschieden. Mit dem Maße der theoretischen Begründbarkeit und der Vollständigkeit der aus dem Prinzip gezogenen Konsequenzen gemessen steht aber auch eine Reihe erkenntnistheoretischer Systeme gleichwertig nebeneinander. In diesem Sinne wird man Realismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus, Sensualismus und Rationalismus als einander feindlich den Platz behauptend betrachten müssen.

Der „Realismus" setzt das Dasein der Dinge in eine physische, vom erkennenden Bewußtsein unabhängige Welt. Er deutet die wahre Erkenntnis als die getreue Wiedergabe, die unverfälschte Aufnahme daseiender Dinge in das erkennende Bewußtsein. Alle erkenntnistheoretischen Spekulationen des Realismus werden sich daher um die Frage drehen, wie die daseienden Dinge ihre Daseinsform dem erkennenden Bewußtsein mitteilen. In der Beantwortung dieser Frage gehen die Realisten, ohne den allgemeinen Boden des Realismus zu verlassen, weit auseinander.

Dem gegenüber behauptet der „Idealismus", daß der Grund der Dinge, so weit sie erkennbar sind, in einer nichtphysischen Welt gelegen sei. Platons Lehre ist im eigentlichen Sinne des Wortes Idealismus. Sie setzt die Realität der Dinge in eine Welt der Formen, die der physischen Welt entgegengesetzt ist, mit der die unkörperliche Seele des Menschen, dort beheimatet, in beständiger Wechselwirkung steht. Ebenso ist Kants Lehre Idealismus, obwohl in ganz anderer Bedeutung: Sie setzt den Grund der Geltung der Erkenntnisse in das erkennende Bewußtsein, in ein Bewußtsein überhaupt, als dem Grunde der Einheit aller erkennenden Wesen und damit auch dem Grunde der sich in der Erkenntnis zeigenden Eigenheit durch besondere Bestimmungen differenzierter erkennender Menschen. Auch vom Idealismus

sind viele mögliche Wege im Verlaufe der Geschichte der Philosophie gegangen worden; von Platon bis zu Kant sind wenige Versuche in ganz gleicher Richtung unternommen worden. So nennt Kant von seinem idealistischen Standpunkte aus die Lehre des Cartesius und die des Berkeley „träumenden" und „schwärmenden" Idealismus, dem gegenüber er der besonderen Prinzipien wegen seine eigene Lehre als „kritischen" Idealismus bezeichnet wissen wollte.

Realismus und Idealismus sind gleichsam die obersten metaphysischen Entscheidungen, zu denen bereits Stellung genommen sein muß, bevor die Deutungsprinzipien sich spalten in materialistische und spiritualistische, sensualistische und rationalistische. Für den Materialisten kehrt sich alles zu der Frage um, wie die Gründe der Erkenntnis in der mit Trägheit und Massenhaftigkeit gedachten Materie zu finden seien. Dem Spiritualisten schwinden alle materiellen Gründe als gleichgültig oder gelten ihm als bestimmte Funktionen eines oder seines Geistes, dem Sensualisten liegt die Wahrheit im Eindruck der Sinne, einem bestimmten physischen Organ, dem Rationalisten und Intellektualisten im Vermögen zu denken und zu abstrahieren.

Nennt man die Funktionen des Denkens und Erkennens, in denen sich das allgemeingültige Erkenntnisresultat formt, Kategorien, so werden diese bei allen verschiedenen Standpunkten an Zahl und an Bedeutung für die Erkenntnis unterschieden sein. Verfolgt man diese Gegensätzlichkeit nur einmal an einem einzigen der Gesetze, aus denen wir die Welt der Erkenntnisse in den verschiedenen erkenntnistheoretischen Systemen sich aufbauen sehen, so spiegelt sich in diesem die ganze Geschichte der logischen und erkenntnistheoretischen Grundansichten. Nur das einige Probleme immer wieder in der Geschichte der Philosophie auftauchen, kennzeichnet eine Gemeinsamkeit in der allgemeinen Denkrichtung. Zu diesen gemeinsamen Problemen erkenntnistheoretischer Forschung, wie mannigfache und gegensätzliche Wege sie auch gegangen sein mag, gehören unter anderem beispielsweise das

„Problem der Kausalität“ und das „Problem der Substanzialität“. Das Problem der Kausalität behandelt die Frage nach dem Rechtsgrunde der ständig erlebten und behaupteten Beziehung von Ursache und Wirkung aufeinander. Das Problem der Substanzialität fragt nach dem Grunde der Einheit der als wechselnd wahrgenommenen Erscheinungen eines für konstant gehaltenen Dinges. Mit der Frage nach dem Rechtsgrunde kausaler Beziehungen hängt die andere nach dem ganzen Zusammenhange der von uns erkannten Welt zusammen; es ist dies die Frage nach der Wechselwirkung aller Erscheinungen und nach dem letzten Grunde ursächlicher Bedingtheit überhaupt, die als der Frage nach der letzten Ursache zur Frage nach der möglichen „Freiheit“ wird.

Überall wird es sich in der Erkenntnistheorie darum handeln, die Gründe allgemeingültiger Erkenntnis zu prüfen und damit Sicherheiten für den Fortschritt des Erkennens zu schaffen. Diese Feststellung von Geltungsgründen kann in der Weise geschehen, daß gleichsam das Erkennen als ein Faktum und als ein letzter, nicht mehr zu prüfender Maßstab allen Forschungen zugrunde gelegt wird; sie kann aber auch so geschehen, daß die Prüfung mit dem Zweifel an der Möglichkeit des Erkennens selbst beginnt. Die erstere Art der Prüfung behauptet ohne weiteres, daß das als gültig eingesehen ist, was zur unmittelbaren Gewißheit gebracht worden ist. Die zweite Art dagegen rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung zunächst die Erwägung über die möglichen Gründe der Gewißheit. Die letztere Art, die notgedrungen zu der Festlegung der durch das Erkennen selbst gezogenen Grenzen gelangt, nennt man seit Kant die „kritische“ Betrachtung der Erkenntnis, und alle Versuche, die nach dieser Richtung hinstreben und sich bewußt sind, daß es auch Gründe der Gewißheit gibt, die nicht Gründe der Erkenntnisgewißheit sind, gehören unter den Begriff des erkenntnistheoretischen Kritizismus.

Der Kritizismus, seit Kant in mancherlei Phasen der Entwicklung eingetreten, scheint sich zu einem System konstitutiver Formen ausbauen zu wollen, wie die formale Logik ein System regulativer Formungsprinzipien abzugeben Jahrhunderte hindurch mit Erfolg bemüht gewesen ist. Der Kritizismus, gleichweit entfernt von einer psychologischen Beschreibung des Erkenntnisvorganges und einer mit metaphysischen Ansichten beginnenden Theorie, schwebt gegenwärtig bei seinem Verständnis für alle zu einer Art allgemeiner Geltung strebenden Erkenntnisse zwischen einem metaphysischen Skeptizismus und einem positiven Relativismus.

Von all diesen verschiedenen Standpunkten erkenntnistheoretischer Deutung und Forschung aus gehen zahllose Fäden herüber und hinüber und wickeln sich viele Gemeinsamkeiten heraus, die alle wiederkehren auf dem Gebiete der angewandten Logik, als dessen rein von logisch-erkenntnistheoretischen Interessen bestimmtes Hauptgebiet die Methodologie der Wissenschaften bereits hervorgehoben wurde.

c) Die angewandte Logik.

Die angewandte Logik oder die Logik des besonderen, des bestimmten Verstandesgebrauches ist der Teil der Logik, der sich am meisten der historisch gegebenen Mannigfaltigkeit nähert. Die Logik betrachtet hier das Denken unter gewissen nicht im Denken selbst liegenden Bestimmungsgründen. Sie greift die Tatsache auf und verwertet sie, daß an unendlich vielen Stellen der Prozeß der Verallgemeinerung und Vereinheitlichung beginnt. Wie wir schon sahen, hat jedes Spezialgebiet der Philosophie seinen logischen Teil, der im eigentlichsten Sinne zur angewandten Logik gehört. Die Logik untersucht dort die Postulate und die Geltungsgründe besonderer Art. So ist die „Logik des ethischen Urteils“ angewandte Logik, weil sie das auf allgemeine Notwendigkeit abzielende Moralurteil unter den besonderen Bedingungen eines nach geltenden moralischen Normen strebenden Bewußt-

seins untersucht. Während die Logik als Erkenntnistheorie die Kategorien, die Urteilsfunktionen an sich aufzusuchen hat, unternimmt sie es als angewandte Logik, die Bedingungen hinzuzufügen, die das Urteil als solches beispielsweise zu einem moralischen Urteile umbilden. In genau derselben Beziehung tritt die angewandte Logik hervor in der Ästhetik, der Geschichtsphilosophie, der Naturphilosophie usw. und bei der Analyse der durch bestimmte psychologische Voraussetzungen bedingten Urteilsarten. Die Logik steigt abwärts in das üppige Gefilde lebendig sich geltend machender Postulate, um die Bedingungen absoluter und relativer Gültigkeit voneinander zu scheiden. Genau ebenso verhält sich die angewandte Logik zu den Bestrebungen der Einzelwissenschaften, nur mit dem Unterschiede, daß sie gleichsam noch eine Stufe tiefer in die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Gründe steigt, über die hinaus der Aufstieg zur Einheit gefordert wird.

Die Einzelwissenschaften setzen, wie wir sahen, ohne besondere kritische Besinnung Geltungsgründe an ihre Spitze und nehmen von dort aus ihren lebendigen Fortschritt. Die Geltungsgründe bekommen erst durch die methodologische Besinnung ihre Stelle im System konstituierender Erkenntniselemente. So wird vom Standpunkte der Logik der allgemeine Erkenntnisgrund und der methodische Weg verständlich, auf dem die Mathematik fortschreitet, der logische Ort begreiflich, von dem Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und alle anderen Einzelwissenschaften wie von einem unerschütterlichen Grunde ausgehen.

Jedes differenzierte, mit dem Anspruch auf Geltung auftretende Urteil, hat den Forscher auf dem Gebiete der angewandten Logik zu interessieren. Er wird, wie er zu den besonderen Gründen der Einzelwissenschaften verständnisvoll hinsehen muß und sie sich begreiflich zu machen hat, auch auf die von der Psychologie festgesetzten Tatsachen Rücksicht nehmen, um allenfalls von dort Bestimmungsgründe des zur Allgemeinheit hinstrebenden, von der Allgemeinheit durch

eben diese Bestimmungsgründe getrennten Urteiles zu erlangen. Die Methode der angewandten Logik aber wird stets logisch bleiben und niemals psychologisch oder historisch beschreibend werden können, denn nicht mit der Darstellung von vorhandenen Urteilsmöglichkeiten, sondern mit der Auffindung geltender Regeln der Verallgemeinerung und Vereinheitlichung hat es die Logik, sie sei formale Logik, Erkenntnistheorie oder angewandte Logik, zu tun.

Neunter Abschnitt.

Ethik oder Philosophie der Moral.

Für Logik und Erkenntnistheorie war der Ausgangspunkt der Spekulation die schlichte, durch das Erleben immer wieder bestätigte Tatsache, daß überall der Anspruch sich uns aufdrängt, es müsse und solle Erkenntnisurteile und Wahrheitsbehauptungen geben, die von allgemeiner, sich über alle Erkennenden erstreckender Gültigkeit sind. Von dieser durch das Erleben erhärteten Tatsache steigt die logische Spekulation aufwärts zu den Rechtsgründen, die diesen Anspruch stützen, den Gründen der Einheit, aus denen dieser Anspruch stammen kann, aus denen das Erkennen als allgemeingültiges Erfassen, Gestalten, Ausdrücken von Etwas seinen Ursprung nehmen muß. Für die Ethik oder Moralphilosophie ist die allgemeine am Anfang stehende Tatsache die, daß überall und zu jeder Zeit Beurteilungen fremder oder eigener Handlungen gefällt werden, die allgemeine Anerkennung unbedingt finden wollen. Jeder, der eine Handlung nach sittlichen Prinzipien zu beurteilen behauptet, sie als moralisch wertet oder als unmoralisch verwirft, macht für dieses Urteil den Anspruch, daß nicht nur ihm das subjektive Recht einer solchen Beurteilung zugebilligt wird, daß die in dieser Beurteilung zur Geltung kommenden Gründe als subjektiv berechtigt unbestritten gelassen werden, sondern daß jeder, der sittlich zu urteilen vermag, unter gleichen Umständen ebenso urteilen müßte. Ein moralisches Urteil, auf welchen besonderen Beurteilungsgründen es auch beruhen mag, ist als eines zu bezeichnen und aus allen anderen denkbaren Urteils-

und Beurteilungsarten hervorzuheben, das mit dem Anspruch auf unbedingt allgemeine Anerkennung der geltend gemachten Prinzipien, Handlungen oder Handlungsgründe beurteilt. Also für jedes eigentlich moralische Urteil wird die Forderung gestellt — dies ist die Definition des moralischen Urteils —, daß der Grund der Beurteilung allgemein gilt, d. h. daß das Prinzip der Beurteilung ein über allen bestimmten, individuellen, subjektiven Beurteilungsprinzipien liegendes überindividuelles, schlechthin allgemeines sei. Ein ethisches Urteil im eigentlichsten Sinne des Wortes ist daran zu erkennen, daß es vermöge des zur Geltung gebrachten Beurteilungsprinzipes mit dem subjektiven Gefühle absoluter, notwendiger Gültigkeit begleitet wird. Ob dieses subjektiv als unbedingt gültig empfundene Urteil sich auch vor dem Maßstab der Kritik als objektiv notwendig erweist, ist eine andere, den sittlichen Wert des Urteilsaktes nicht berührende Frage. Ein ethisches Urteil seiner subjektiven Tendenz nach ist ein Urteil über Handlungen und deren Bestimmungsgründe, das mit dem subjektiven Gefühle notwendiger allgemeiner Geltung ausgestattet ist; es wird zum objektiv moralischen Urteil, wenn in ihm kein Prinzip bewußt oder unbewußt auftritt, das nur für einen bestimmten Umkreis, für eine bestimmte Zeit, für eine bestimmte Lage, unter bestimmten Einschränkungen gilt.

Machen wir uns diese allgemeine Tendenz des moralischen Urteils an einer Reihe ähnlicher, oftmals mit ihm verwechselter und häufig im Leben mit ihm konkurrierender Beurteilungen klar! Sehen wir uns nach bestimmter Seite hin determinierte Urteile mit scheinbar sittlicher Tendenz an, um ihren Gegensatz und vielleicht auch ihr Verhältnis zum moralischen Urteil zu verstehen. So wird sich am ehesten das Substantielle des ethischen Urteiles einsehen lassen, ohne bestimmten ethischen Ansichten vorauszugreifen. Aus dem Gegensatz zwischen eigentlich moralischem Urteil und den nach bestimmten Prinzipien geformten Beurteilungen wird deutlich werden, was die Ethik als philosophische Disziplin in

bezug auf das mit der subjektiven Behauptung von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auftretende Urteil zu leisten hat.

Da steht an erster Stelle unter den Urteilen, die von einem bestimmten, zeitlich und örtlich festlegbaren Beurteilungsprinzip ausgehen, das *Rechtsurteil*, das Geltung nicht nur behauptet und fordert, sondern erzwingt. Das Rechtsurteil ist im eigentlichen Sinne des Wortes eine Beurteilung. Es stellt die zu beurteilenden Handlungen ihrer äußeren Form, nicht ihrem inneren Prinzip nach unter einen Kodex als geltend deklarierter Gesetze, die als Maßstab für Wert und Unwert der Handlungen gebraucht werden. Jeder Richter ist sich bewußt, daß über dem Kodex geltender bürgerlicher Gesetze hinaus, nach dem er einzig und allein die Handlungen zu bewerten hat, Beurteilungsgründe und lebendige Werte liegen, von denen wenigstens erwartet wird, daß sie allgemeiner, daß sie trotz der bürgerlichen Gesetze als Normen des *sittlichen* Handelns gelten sollen. Ja die ständige Reform der bürgerlichen Gesetze, denen während der Dauer ihrer Geltung gehorcht werden muß, vollzieht sich sichtbar in Hinblick auf eine allgemeinere Geltungssphäre. So finden wir in den modernen Rechtsinstitutionen das juristisch gebundene und eingerichtete Bewußtsein des bürgerlichen Richters ergänzt, gleichsam nach der menschlichen Seite hin erweitert durch die Hinzuziehung sogenannter Laien; sie haben die ausschließliche Beurteilung der Tat nach dem zeitlich geltenden Recht zu durchbrechen und die Tat unter freiere, zeitlosere Normen zu rücken. Man spricht dabei von einem rein menschlichen Rechtsempfinden, d. h. einem Empfinden für das wahrhaft Rechte. So steht die zur Beurteilung vor den bürgerlichen Richter gezogene Handlung offenbar unter zwei völlig verschiedenen Beurteilungsprinzipien, einem zeitlich geltenden, klar ausgedrückten und festgelegten bürgerlichen Kodex, unter dessen Paragraphen die Tat zu subsummieren und zu schematisieren ist, und einem jenseits davon liegenden allgemeineren menschlichen Prinzip. Über den *sittlichen* Wert einer Handlung

soll und kann im öffentlich-rechtlichen Verfahren nicht entschieden werden. Was an *sittlichen* Beurteilungsgründen in einem *juristischen* Urteil sich geltend macht, ist aus nicht juristischen Erwägungen hineingekommen. Es ist eine allgemeine und kaum je bestrittene Tatsache, daß diejenigen, die vor dem die Gesetze handhabenden Richter als Verbrecher dastehen, oftmals von einem zu gleicher Zeit lebendigen oder später erwachenden *moralischen* Bewußtsein aus als im höchsten Maße moralisch wertvoll beurteilt werden. So ist der Mörder nach unseren Rechtsbegriffen, wenigstens nach den im Frieden geltenden Gesetzen, ein mit dem Tode zu bestrafender Verbrecher, während es Beispiele genug gegeben hat, wo der Mord als eine *moralisch* vollendete Tat zu bezeichnen ist. Ja es soll Kodexe geltender Gesetze geben, die ganz und gar unsittlich sind, die Unmoralisches fordern und Moralisches als strafbar bezeichnen. Die bürgerlichen Gesetze, überhaupt die Kodices zeitlich geltender Gesetze sind auf besonderen Grundsätzen aufgebaut, nicht auf den Postulaten einer zeitlos geltenden, unaufhebbaren Sittlichkeit.

Die bürgerlich-rechtliche Ordnung ist das Resultat einer *relativ* allgemeinen Bewertung, die Lebendigwerdung eines *relativ* allgemeinen Willens, diktiert durch Zwecke, die sich dieser Wille setzt. Eben die *Relativität* der Allgemeinheit, die in der bürgerlichen Gesetzgebung dadurch zutage tritt, daß sie nur für ein unter bestimmten Bedingungen stehendes Volk für unbestimmte Zeiten gelten soll, nimmt ihr das Anrecht, ein Kodex *moralischer* Bewertungen zu sein. Wohl ist zu vermuten, daß ein Kodex von Bewertungsnormen für alle möglichen Handlungen, wie es der Kodex der bürgerlichen Gesetze ist, als Ausdruck eines Allgemeinwillens in einem *Verhältnis* steht zu der Stufe moralischer Klarheit, die von dem gleichen Allgemeinbewußtsein erreicht ist. Dieses Verhältnis aber wird erst aus anderen Dokumentationen des gleichen Gesamtwillens und aus der in den Taten niedergelegten Entwicklung und Struktur dieses Allgemeinbewußtseins deutlich. Dies festzustellen ist eine der mannigfachen

Aufgaben, die eine geschichts- und rechtsphilosophische Wertung der gegebenen Tatsachen zu liefern hat. An dieser Stelle ist es nur notwendig, deutlich einzusehen, wie über so relativ allgemeinen Bewertungsgrundsätzen für Handlungen, wie sie die staatlich mit Macht umkleideten Gesetze abgeben, die moralischen Grundsätze bestehen bleiben als immer wieder geforderte und zu fordernde allgemeinste, d. h. absolut allgemeine Grundsätze der Beurteilung, die zeitlos gelten sollen. —

Eine zweite Bewertungsart von Handlungen, die oftmals irrtümlicherweise für moralische Bewertung gehalten wurde, obwohl sie nichts anderes ist, als eine Beurteilung nach bestimmten ausdrücklich in ihrer Geltungssphäre begrenzten und eingeschränkten Grundsätzen, ist die nach Gesetzen der herrschenden Sitte. Darunter sind natürlich nicht diejenigen Urteile zu verstehen, in denen sich das subjektive Bewußtsein ganz und gar mit der durch die allgemeine Sitte umschriebenen Gesetzmäßigkeit identifiziert und die dort aufgestellten Gesetze als Gesetze seiner eigenen Subjektivität empfindet. Urteile aus einem solchen Bewußtsein der absolut zu fordernden Bedingtheit der Handlungen durch die herrschende Sitte wären in der Tat rein moralische Urteile; sie behaupten ja für die Handlungen die absolute Allgemeinheit geltender Wertprinzipien. — Die von der herrschenden Sitte ausgehenden Urteile, die oft mit moralischen Urteilen verwechselt werden, sind vielmehr Beurteilungen, die bewußt die herrschende Sitte neben eine höhere, allgemeine Wertung stellen. — Sittenurteile fällt beispielsweise der Historiker, der vom vorgefundenen Zustande einer zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Volke herrschenden Sitte aus bewußte historische Verhältnisse zu werten unternimmt.

Die Einrichtung der Handlungen, vornehmlich ihrer äußeren Form nach, gemäß der herrschenden Sitte ist dasjenige, was man allgemein mit einer gewissen berechtigten Verächtlichkeit die Moral des Spießbürgers zu nennen pflegt, der mangels subjektiv allgemeiner, notwendiger, objektiver Grundsätze nach einer äußeren Form der Handlungen strebt, die ihm sekundäre

Zwecke zu erfüllen verspricht, also nicht aus Moral, sondern aus Berechnung oder Kraftlosigkeit handelt. — Die herrschende Sitte ist ebensowenig ein ungeschriebener Kodex sittlicher Beurteilungen, wie dies die geschriebenen Gesetze der bürgerlichen Ordnung sind. Sitte und Recht sind Schematisierungen von Handlungsprinzipien, die ausdrücklich zeitlich bedingt sind, nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen gelten und gelten wollen; sie dürfen keine unbedingte zeitlose Geltung beanspruchen, wie dies moralische Wertungen ihrem Begriffe nach tun müssen. —

Zu den oft mit moralischen Bestimmungsgründen verwechselten Handlungsprinzipien gehören ferner die aus einer feststehenden Standessitte und Standesehre genommenen Grundsätze. Dem Offizier ist es geboten, mit allen seinen Handlungen innerhalb der Grenze einer feststehenden Standesgepflogenheit zu bleiben, seine Tapferkeit, die aus ihm selbst kommenden Bewertungen und Ansichten über Pflicht und Vaterlandsliebe mit den Geboten der Standesehre in Einklang zu bringen, wenn er nicht mit denen in Konflikt geraten will, die sich als berufene Wächter dieser Standessitte fühlen und zu fühlen berechtigt sind. Der Universitätslehrer, der in der Wissenschaft die Wahrheit zu suchen hat, ist bei der Verkündigung dieser Wahrheit durch eine Standessitte bestimmt und an sie gebunden. Form und Inhalt seiner Lehre werden ihm in gewissem Maße durch diese Sitte vorgeschrieben, deren Geboten er in seiner Eigenschaft als Universitätslehrer unterstellt ist: sie beschränken seine Freiheit. Aber sowohl der Offizier, wie der Universitätslehrer fordern eine ständige Revision der Standesschranken, Erweiterung der gezogenen Grenzen zur Verwirklichung höherer und allgemeinerer Werte; sie beurteilen bei dieser Forderung die nun einmal geltende Sitte nach Grundsätzen einer von ihnen ständig geforderten allgemeineren Beurteilungsmöglichkeit. — In den Geboten der Standessitte sind keine moralischen Urteile begründet, sondern Normen gesetzt, die von bestimmter Zweckmäßigkeit und für bestimmte zeitliche Verhältnisse geltend gemacht werden.

So ließen sich noch mancherlei Bereiche abgrenzen, in denen bestimmte Gründe zur Beurteilung und zur Einrichtung von Handlungen liegen und aufgestellt werden. Sie alle weisen über sich selbst hinaus zu immer wieder geforderten Beurteilungsgründen von allgemeinster Geltung, d. h. zu Gründen, die für alle Handlungen und alle Handelnden gelten. —

Aus diesen Gegensätzen zu eigentlich moralischen Bestimmungsgründen des Handelns — im Leben von großer Bedeutung —, die wir bei näherer Bedeutung als eine Art vorläufiger Abstufung der eigentlich sittlichen Forderungen erkennen würden, wird die spezifische Aufgabe der Ethik sichtbar. Sie ist dreifacher Natur: Die Ethik wird erstens die Möglichkeit eines gerechtfertigten Anspruches auf allgemeine Gültigkeit und Notwendigkeit von Beurteilungsprinzipien überhaupt zu untersuchen haben; sie wird die Frage erörtern, ob es überhaupt denkbar ist, dem Anspruche auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit von Bestimmungsgründen des Handelns ein Recht zuzuerkennen; sie wird die Bedingungen dieses Rechtsanspruches völlig gesondert von den Bedingungen der Möglichkeit sie zu erfüllen, feststellen. Die Ethik wird zweitens zu einem letzten allgemeinen Bestimmungsgrunde moralischen Handelns aufzusteigen den Versuch machen müssen. Sie wird anstreben, den möglichen allgemeinen Bestimmungsgrund des Handelns als Norm für alles sittliche Handeln zu erfassen. Die Ethik wird drittens die in der unmittelbar erlebten Mannigfaltigkeit geltend werdenden, mit dem Anspruch auf Geltung auftretenden Bestimmungsgründe des Handelns in ihrem Verhältnis zu dem gefundenen oder geforderten allgemeinsten Bestimmungsgrunde erwägen. Sie wird auf dieser dritten Stufe die für alles Handeln geltenden moralischen Bestimmungsgründe unter den besonderen Bestimmungen wiederzuerkennen versuchen müssen, unter denen die Handelnden stehen.

Im ersteren Sinne ist die Ethik Logik des moralischen Urteiles, im zweiten Metaphysik der Moral oder Metaphysik der Sittlichkeit, im dritten eigentliche

Morallehre, Gesellschaftsphilosophie und Soziologie. In ersterer Beziehung ist die Ethik wie die Logik des erkenntnistheoretischen Urteiles beschreibende Wissenschaft. Im zweiten und dritten Sinne wird sie, weil sie nach geforderten Bestimmungsgründen des Handelns zu suchen hat, normative Wissenschaft, d. h. eine Wissenschaft sein, die einen als Richtschnur für das Handeln geltenden Bestimmungsgrund verfolgt. Dieser letzte oberste Bestimmungsgrund hat Geltung nur dann, wenn er den im ersten Teil der Ethik aufgestellten Bedingungen des moralischen Urteils überhaupt entspricht.

Das große Gebiet der ethischen Forschung, seit Jahrtausenden gewaltsamer durch die Lebensverhältnisse zu Resultaten gedrängt als die Logik, unmittelbar vom Leben berührt, ist naturgemäß das Feld mannigfacher und gegensätzlicher Ansichten, hinter denen sich neben aller Wissenschaftlichkeit auch der Widerstreit von weltanschaulichen Bedürfnissen birgt. Wir haben hier zu keinem der verschiedenen Ergebnisse Stellung zu nehmen, sondern nur, wie bei der Logik, die allgemeine Einteilung zu beleben und zu illustrieren.*)

a) Die Logik des ethischen Urteiles oder die formale Morallehre.

Die uralte Einteilung der menschlichen Seelenvermögen in Denk-, Willens- und Gefühlsvermögen beruht auf keinem Prinzip, sondern geht unmittelbar vom Leben und seinen sichtbaren Erscheinungen aus; ihr Rechtsgrund wäre erst durch eine philosophische Erwägung zu finden. Die Lehre vom Denken beginnt bei der Tatsache empfangener oder geschaffener Vorstellungen; die Lehre vom Wollen handelt von dem, wohin die Tendenzen der Gesamtpsyche streben, die Lehre von den Gefühlen von Zuständen, die im letzten Sinne eben-

*) Für das Gebiet der Ethik ist es weit schwieriger wie für die Logik, Literatur namhaft zu machen, die, ohne einen bestimmten Standpunkt zu betonen, in das Gebiet der Ethik überhaupt einführt. Es genüge deshalb darauf hinzuweisen, daß in der Sammlung von „Katechismen der Philosophie" der „Katechismus der Ethik" von Friedrich Kirchner bearbeitet ist.

so wie Vorstellungen und Wollen nach einer allgemeinen, allen Fühlenden gemeinsamen Form hinstreben. — Das durch das Denken und Erkennen zu erreichende höchste Ziel ist die Wahrheit, das letzte Ziel des Willens ist das Gute, das vom Gefühl erstrebte Ideal wird als das Schöne bezeichnet. — Der Wille, das Vermögen, durch welches die Seele, der Geist, bewußt hinstrebt nach einem vorgestellten Ziele, wird als der Grund bewußter Handlungen gedacht. Auch der Wille als unbewußter Trieb, als instinktives Begehren ist Grund von Handlungen, aber nicht Grund von solchen Handlungen, in denen das letzte Ziel des Willens als Bestimmungsgrund gedacht werden kann.

Schon an der Formulierung dessen, was der Wille als Grundvermögen der Seele bedeutet, gehen die Auffassungen, die zu einer Morallehre hinstreben, auseinander. Denkbar ist es und vielfach als wohlbegründete Ansicht innerhalb der Geschichte der Ethik hervorgetreten, daß die Handlungen, als deren Grund der Wille gedacht wird, ihrem Werte nach an ihrer äußeren Form, nicht an ihrem inneren Prinzip gemessen werden. Dort, wo das Maß der Wertung an die äußere Form gelegt wird, um in den Handlungen ein allgemeines, allen Handelnden anzusinnendes Ziel repräsentiert zu sehen, muß dieses Ziel als ein durch den Willen erreichbares erkannt und ausgedrückt sein. Der Wille, das die Handlung schaffende Grundvermögen der Seele, muß als fähig gedacht werden, sich dem gesetzten Ziele bewußt oder unbewußt zu nähern. Das gesetzte Ziel muß als möglicher Bestimmungsgrund des die Handlungen formenden Prinzipes, des Willens, geltend gemacht werden können. — Dort, wo nicht die äußere Form gewertet wird, sondern der innere Grund der Handlungen als bewußter und die allgemeinen Ziele des Handelns repräsentierender Grund erwogen wird, ist die Frage von Bedeutung: Wie kann ein bewußter Wille Grund von Handlungen sein, in denen sich ein allgemeines und notwendiges Ziel, ein allgemein gültiger, allgemein zu fordernder Sinn ausdrückt? — In beiden Fällen also haben

wir die unumgängliche Vorfrage aller ethischen Spekulation wohl zu erörtern: Wie ist ein auf ein allgemeines Ziel gerichteter Wille als Grund von Handlungen möglich, die, sei es ihrer äußeren Form oder ihrem inneren Sein nach, in sich eben dieses allgemeine Ziel, sei es vollkommen oder unvollkommen repräsentieren? Ist es die Aufgabe der Ethik, dem immerdar erlebten Postulate nach einer allgemeinen Formung und Wertprägung der Handlungen nachzugehen, dann bleibt die erste Stufe der Aufgabenlösung immer die: Wie ist ein allgemeiner Wille möglich, der bewußtes Prinzip ihrer inneren Tendenz oder unbewußtes (metaphysisches) Prinzip ihrer äußeren Form nach allgemeingültiger Handlungen ist? Dabei tritt die Frage nach dem Wesen, dem Inhalte, dem Sinn des als allgemeingültig gedachten Prinzipes selbst vollkommen in den Hintergrund und es löst sich vor aller Entscheidung über ein bestimmtes allgemeines Ziel des Handelns eine Untersuchung über das Wesen des Willens selbst als formgebendes Prinzip ab. Diesen Teil der Ethik aber nennen wir die „Logik des Willens". Bevor ein bestimmtes allgemeines Ziel gewollt werden kann, muß das Wollen eines allgemeinen Zieles überhaupt als im Wesen und im Bereich des Willens liegend erkannt worden sein.

Die Ethik vergangener Zeiten hat oftmals diese Forderung eines ersten Teiles der Ethik außer acht gelassen und ist zum zweiten Teile übergegangen ohne vorhergehende kritische Besinnung auf die im Willen liegenden Bestimmungsgründe und Beziehungsmöglichkeiten. Auch seitdem durch Kant die Notwendigkeit einer solchen Logik des Wollens in Erinnerung gebracht worden, sind die Wege der Untersuchung über die Bedingungen des Willens, zu einem allgemeingültigen Ziele zu gelangen, weit auseinander gegangen. So hat beispielsweise Kant selbst die Bestimmungsgründe des reinen Willens durch eine Ablösung des reinen Begriffes „Wollen" aus dem psychologischen Begriffe des Willens zu erlangen gesucht, um nach dieser Scheidung mit seiner Logik des Willensurteiles zu beginnen. Dem gegenüber ist Schopenhauer, der mehr zu

der Ansicht einer äußeren Formung der Handlungen neigt, von einer rein metaphysischen Begriffsbestimmung ausgegangen. Kant fand in der logischen Analyse des Willens auch den materialen Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens; er glaubte einzusehen, daß die zu einer allgemeinen Formung gelangenden Handlungen nur durch ein formales Prinzip Allgemeingültigkeit erlangen. Damit schrumpfen bei Kant die beiden von uns gesonderten Teile einer „Logik des Wollens" und einer „Metaphysik der Moral" in einen Teil zusammen. Aber wie sich auch im einzelnen die Ethiker entscheiden mögen, der Idee nach müssen beide Teile voneinander getrennt untersucht werden. Denn erst muß das Wesen des Wollens und die logische Möglichkeit allgemeiner Bestimmungsgründe feststehen, ehe die besonderen Bestimmungsgründe eines möglichen allgemeinen Wollens Gegenstand der Untersuchung werden können.

b) Die Metaphysik der Moral oder die Metaphysik der Sittlichkeit.

Während sich Erkenntnistheorie und auch formale Logik unter Hinweis auf Mathematik und Naturwissenschaft und die anderen Einzelwissenschaften darauf berufen können, daß in der Tat Erkenntnissätze aufzuweisen sind, denen allgemein Gültigkeit und Notwendigkeit zuerkannt wird, ist die Ethik dazu noch keineswegs in der Lage. Über die Erkenntnistheorie kann man im Zweifel sein, ob sie die Bedingungen der Geltung nur beschreibt oder ob sie Gründe der Geltung fordert, die im wirklichen Erkennen erfüllt sein sollen, wenn es zur Allgemeingültigkeit gelangen will. Bei der Ethik ist dieser Zweifel keineswegs am Platze, sie bleibt, wenn überhaupt der Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu Recht erhoben wird, stets eine normative Wissenschaft, die über allen subjektiv notwendigen Wertmaßstäben objektiv notwendige erst zu erkennen, sichtbar und damit erstrebbar zu machen hat.

Schon allein aber im Begriffe einer Moralphilosophie ist es gelegen, daß die von ihr gesuchten allgemeinen Bestimmungsgründe des Handelns nicht physischer Natur sein können. Eben die physischen Gründe sind ja die Gründe, die die Sphäre der zufälligen Konstellationen ausmachen. Die physischen Bestimmungsgründe, die in jedem Handeln zur Geltung kommen, sind die Gründe, denen gegenüber Bestimmungsgründe geltend gemacht werden sollen. Die physischen Bestimmungsgründe gelten ihrer Natur nach schlechthin, die moralischen Bestimmungsgründe sollen demgegenüber schlechthin gelten.

Man muß sich den fundamentalen Unterschied von dem, was allgemein gilt und dem, was als allgemein geltend sollend gefordert wird, klargemacht haben, um zu verstehen, daß jede Ethik, die nach dem Grunde allgemeingültiger moralischer Handlungen sucht, notgedrungen im eigentlichen Sinne des Wortes Metaphysik ist. — Daß alle Handlungen kausal bedingt sind, daß es für jede einzelne Handlung Ursachen gibt, die an der Hand eines überall gültigen Kausalgesetzes festgestellt werden können, ist eine unabänderliche Notwendigkeit, die soweit und solange bestehen bleibt, wie das Kausalgesetz selbst als eine unentfliehbare Form feststeht, unter der wir die Welt zu erkennen gezwungen sind. Das aber, was wir mit dem Kausalgesetz umklammern, die jenseits unseres Ich erlebte Welt, ist eben die Physis, von der die naturwissenschaftliche Begriffsbildung ausgeht und anhebt. Wie der Mathematiker notgedrungen alles mit seinen Raum- und Zeitgrößen durchmißt, so erblickt der Naturwissenschaftler alles unter dem Gesichtspunkte dessen, was wir früher (im ersten Teil dieser Einführung) seinen besonderen Erkenntnisgrund nannten. Soweit sich unser Bewußtsein in bezug auf die erlebbare Wirklichkeit erkennend, theoretisch, naturwissenschaftlich verhält, muß es alles Erlebbare unter den Gesetzeskodex der naturwissenschaftlichen Begriffsbildungen stellen. Jede Handlung naturwissenschaftlich betrachtet zeigt sich als physische Wirkung einer gleichartigen, d. h. physischen oder psychischen Ursache. Die physische Bedingtheit ist eine allgemeine Gesetzmäßigkeit, d. h. allgemein, soweit die natur-

wissenschaftliche Betrachtungsweise reicht. Wir haben früher gesehen, daß diese naturwissenschaftliche Betrachtungsweise vom Standpunkte der zur letzten Einheit hinstrebenden Vernunft eine bedingte, eine bestimmte, keineswegs eine unbedingte und absolute Betrachtungsart ist. Was wir naturwissenschaftlich erwägen steht unbedingt unter den Gesetzen naturwissenschaftlicher Betrachtungen. Verlassen wir aber den Standpunkt naturwissenschaftlicher Betrachtung, dann fallen auch die Gesetze fort, die nur von diesem Standpunkte aus gelten.

So verläßt der Richter den naturwissenschaftlichen Standpunkt in dem Momente, wo er die Handlung ihrer äußeren Form nach unter die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft zu stellen versucht. Ihn interessiert dann lediglich die Frage, wie sich diese Handlungen als einmalige Tatsachen zu dem feststehenden Kodex der Gesetze verhalten. Ihm ist es an sich vollständig gleichgültig, ob die Handlungen, wie der Naturwissenschaftler sagt, „normal“ oder „abnormal“ verursacht sind. Er wertet die Handlungen vom Standpunkte der geltenden, als Norm nun einmal vorgeschriebenen Gesetze aus. Der oftmals in die moderne Rechtsprechung fälschlich und sinnwidrig hineingebrachte naturwissenschaftliche Gesichtspunkt, der nach dem genetischen Charakter der Handlung fragt, ist höchstens dazu geeignet, den Sinn der Rechtsprechung zu verwirren. Die Notwendigkeit, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise neben die normative der Rechtsprechung zu stellen, beruht auf anderen Gründen, als darin, das Rechte zu fordern und zu erkennen. — Von dem Beispiel der Rechtsprechung aus, die in ihrer Reinheit ein Verfahren darstellt, Handlungen völlig gleichgültig dagegen, wie sie zustande gekommen sind, unter Rechtsnormen zu stellen, wird der Unterschied zwischen physischer und absoluter Allgemeinheit deutlicher. Die absolute Allgemeinheit der Handlungsgründe, die von der moralischen Handlung erfordert wird, ist die Einheit der fordernden Vernunft selbst, des Geistes, der sich zu sich selbst, zu seinem Einheitsgrunde

hinwendet, zu den Bedingungen, die ihn selbst bedingen, die für ihn selbst unbedingt gelten und von ihm als schlechthin geltend gefordert werden. Gegenüber dieser absoluten Einheit erscheint jede andere Wertung der erlebbaren Mannigfaltigkeit jede Beziehung der Mannigfaltigkeit auf Einheitsgründe als bedingt durch besondere Erkenntnis- oder Lebenszwecke. Absolute Allgemeinheit im Gegensatz zur physischen Allgemeinheit nennen wir die, die in sich die Gründe unbedingter Einheit der Vernunft birgt. Die Vernunft, der zur Einheit tendierende Geist strebt in der Forderung nach absoluter Allgemeinheit der Handlungen nach der letzten, unbedingten Einheit, während der physisch gerichtete Verstand stets nur die Geltung kausaler Beziehungen als letzten Grund der Einheit im Auge haben kann. Die physische Allgemeinheit ist die allgemeine Gesetzmäßigkeit, die überall dort gilt, wo der kausale Zusammenhang interessiert im ganzen Umkreise der naturwissenschaftlich betrachteten physischen Welt. Die absolute Allgemeinheit, ein Postulat der zum letzten Grunde der Mannigfaltigkeit hinstrebenden Vernunft soll gelten, obgleich sie nicht gilt. Ein von der Vernunft gesetzter Wert soll allgemein und notwendig für alle Vernunftwesen gelten.

In diesem Sinne schiebt die Vernunft, indem sie die Handlungen nach ihrem moralischen Werte abschätzt, diese unter eine ganz andere Gesetzmäßigkeit, als sie durch die naturwissenschaftliche Betrachtung der Dinge geschaffen wird. Sie tut dasselbe, was jeder Richter tut, wenn er die Handlungen unter den Gesichtspunkt der bürgerlichen Gesetzgebung stellt, nur daß die Normen keine durch bestimmte Zwecke diktierte, sondern letzte unbedingte Normen sind, Werte, die selbst die Bedingungen aller Wertsetzung zu sein den Anspruch erheben müssen.

In der Formulierung dieses obersten, letzten Wertes, von dem aus alle Handlungen ihren moralischen Gehalt bekommen, gehen die ethischen Systeme aller Zeiten weit auseinander. Die Fülle der für eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Umkreis von Handelnden geltenden Normalwerte,

wie sie durch Sitte, Recht und Standesehre ausgedrückt werden und die Fülle subjektiver Prinzipien der Wertung sind von jeher Gegenstand der ethischen Untersuchung gewesen und haben bis an die Grenze eines jegliche moralische Wertung verneinenden Skeptizismus geführt. Natürlich hört die Moral als Wissenschaft selbst auf, wenn gegenüber der Fülle sonst geltender Normen für das Handeln allgemeingültige und notwendige Werte als Grund schlechthin moralischer Handlungen negiert werden.

Es kann an dieser Stelle keine Überschau über die in der Geschichte der Philosophie aufgetauchten Wertprinzipien gegeben werden, die als Gründe moralischer Handlungen erkannt worden sind. Eine solche Aufzählung, die zur Kritik der für jedes System geltenden Voraussetzungen schreiten müßte, würde weit den Rahmen einer Einführung in die Philosophie verlassen. Es muß genügen, rein schematisch die Möglichkeiten ins Auge zu fassen, diese allgemeinen Prinzipien moralischer Wertung festzustellen.

Also: Gegenüber den rein subjektiven Bestimmungsgründen und gegenüber den unter bestimmten Zeitverhältnissen geltenden relativ allgemeinen Normen sollen in Handlungen objektive, schlechthin allgemeine Bestimmungsgründe geltend werden, um ihnen Moralität zu verleihen. Diese Bestimmungsgründe können erstens bewußt oder unbewußt zur Geltung kommend gedacht werden. Sie können zweitens innerhalb oder außerhalb, diesseits oder jenseits der subjektiven Wertsphäre gelegen, angenommen werden. Drittens: diese Bestimmungsgründe werden als Maß für die wirklichen Handlungen verwandt, indem die äußere Form der Handlungen danach geprüft wird, ob sie vollkommen in ihnen zum Ausdruck kommen, oder indem nur das innere Prinzip der Handlungen ins Auge gefaßt wird. Das sind die Differenzpunkte aller moralphilosophischen Entscheidungen, soweit sie auf eine Metaphysik der Moral gerichtet sind.

Machen wir uns diese Unterscheidungen deutlich, um einzusehen, wie weit das Feld moralphilosophischer Spekulationen reicht und wie wichtig die Untersuchungen sind, die in den Handlungen ihr Prinzip zu entdecken suchen und es nach dem Maße seiner Allgemeinheit zu prüfen unternehmen:

Erstens: Die Bestimmungsgründe des Handelns können als bewußt oder unbewußt zur Geltung gelangend gedacht werden. Die Verantwortung für das Geltendwerden allgemeiner Bestimmungsgründe kann in das handelnde Subjekt oder über dieses hinaus verlegt werden. Dem handelnden Subjekt müssen die Folgen der in seinen Handlungen geltend werdenden Bestimmungsgründe zur Last gelegt oder sie können, falls die Bestimmungsgründe seines Handelns unbewußt geltend werden, von ihm abgelöst werden. Dort, wo die moralphilosophischen Untersuchungen zu dem Resultate kommen, daß die moralischen Bestimmungsgründe im Bewußtsein des handelnden Subjekts liegen, entrollt sich die ganze Fülle von Problemen, die seit Jahrhunderten an die Begriffe der Freiheit und der Verantwortung geknüpft worden sind. Dort, wo die Bewußtheit der Bestimmungsgründe als Bedingung für moralisches Handeln gilt, wird der oberste Grundsatz moralischer Forderung, das eigentliche Sittengesetz, lauten: „Handle bewußt nach moralischen Bestimmungsgründen." — Ganz anders hat die Moralphilosophie zu beschließen, die den moralischen Bestimmungsgrund unbewußt zur Geltung kommen läßt, die in der äußeren Form der Handlung einen Grund moralischer Wertung erblickt: Das handelnde Subjekt ist nur das zufällige Agens und trägt nicht die Verantwortung für seine Handlungen in dem Sinne, daß ihm die Folgen, als durch sein Handeln bedingt, zugeschoben werden. Die vom handelnden Subjekt ausgehende Handlung sieht nach ihrer Vollendung moralisch oder unmoralisch aus. Aller Anspruch auf allgemeingültiges Handeln ist dann nur an die Handlung selbst, nicht an den Handelnden gerichtet. Und dort, wo der Handelnde gleichwohl für seine Handlungen verantwortlich gemacht wird, geschieht es nur in der Absicht, den unbewußten Grund der Handlung durch direkte Einwirkung auf ihn zu modifizieren. Diese

moralische Anschauung hat ihre Parallele auf anderen, dem allgemeinen Denken näherliegenden Lebensgebieten. So ist die Ansicht wohl begründet, daß wir durch die Ehrungen großer Schöpfer nicht eigentlich die Schaffenden, sondern das Geleistete ehren und uns an die Träger der Leistung nur deshalb wenden, weil sie die zufälligen Repräsentanten des tätigen Geistes sind. In einem Denkmal beispielsweise, das wir Goethe setzen, ehren wir von diesem Standpunkte aus nicht die zufällige Lebenserscheinung „Goethe", als hätte er all das von ihm Geschaffene schaffen *wollen*, sondern die Leistung, die unbegreiflicherweise in Goethe zum sichtbaren Ausdruck gelangt ist. — Auf der Ansicht von der unbewußten Geltung moralischer Bestimmungsgründe beruht die Lehre von der *Prädestination* des Willens, der Seele und alles dessen, was zum Ausdruck zu kommen vermag. Die Lehre von der Prädestination schiebt die Bestimmungsgründe des Handelns über das Bewußtsein des Handelnden hinaus in eine Sphäre, von der der Handelnde ohne sein eigenes Zutun abhängt. Auch vom Standpunkte der unbewußten Geltung moralischer Bestimmungsgründe verschwindet der Sinn der allgemeinen moralischen Forderung keineswegs: „Handle nach allgemeinen für alles Handeln geltenden Bestimmungsgründen." Die Forderung bleibt bestehen als Maßstab für die Handlungen, wenn sie auch dem handelnden Individuum aus eigener Kraft zu erfüllen unmöglich ist.

Zweitens: Die Bestimmungsgründe können innerhalb oder außerhalb, diesseits oder jenseits der subjektiven Machtsphäre liegend gedacht werden. Den Bestimmungsgründen nach wird von einer *immanenten* und einer *transgredienten* oder *transzendenten* Moral gesprochen. Transgredient sind z. B. alle die Werte, nach denen in einem Rechts-, Sitten- oder Standesurteil die Handlung gemessen wird, weil die geltenden Werte dem subjektiven Bewußtsein, unabhängig von seiner Zustimmung, als Normen vorgeschrieben werden. Wir wissen, daß eben diese zur Erläuterung angeführten, aus dem Recht, der Sitte usw. genommenen Bestimmungsgründe nicht moralische, sondern nur legale Handlungen bewirken können. Transgrediente oder transzendente Bestimmungsgründe für moralische Handlungen wären solche, die über allen subjektiven zeitlichen Bedingungen liegen, dem subjektiven Bewußtsein nicht durch dieses selbst aufgegeben, sondern ihm von außen gesetzt worden sind. Immanente Bestimmungsgründe sind dagegen solche, die über alle im *einzelnen* Subjekt zutage tretenden Bestimmungen im *Wesen des subjektiven Wertens* gelegen sind. Immanente Bestimmungsgründe moralischer Handlungen sind also solche, die das Allgemeine eines jeden sonstwie bestimmten Willens ausmachen könnten.

Transgrediente Bestimmungsgründe des Willens sind z. B. alle von der Religion vorgeschriebenen Gesetze des Handelns. Sie binden das wertende subjektive menschliche Bewußtsein an *göttliche* Gebote, die ihrem Begriffe nach als unabhängig vom Willen und vom Werten des handelnden Subjekts angenommen werden. Nach diesen göttlichen Geboten hat sich das moralisch handelnde Bewußtsein zu richten, ob es willig oder unwillig die göttlichen Gebote anerkennt, ob es sie begreift oder ob sie ihm unverständlich sind. Transgredient sind alle moralischen Bestimmungsgründe, die durch äußere Autorität eines Einzelnen gesetzt sind, dessen Einzelwille als Norm für alles Handeln behauptet wird.

Viel schwieriger ist es, die immanente Moral durch wenige Hinweise verständlich zu machen. Es kommt darauf an, die Bestimmungsgründe moralischen Handelns vom subjektiven Bewußtsein gesetzt und doch für *alles* subjektive Werten geltend erscheinen zu lassen. Unter den Begriff einer immanenten Moral gehört z. B. die Ethik Kants, die ausdrücklich gegen alle transzendenten Bestimmungsgründe polemisiert und im Wesen, im Begriffe des Wollens nach den allgemeinen, für alles Wollen geltenden Bestimmungsgründen sucht. Zur immanenten Moralphilosophie sind alle Versuche zu rechnen, die das allgemeine Prinzip der Moral in dem Drange nach *Glückseligkeit* zu finden glauben, wie auch immer sie den

Begriff der Glückseligkeit näher bestimmen mögen. So sind Stoiker und Epikureer, die beiden großen sich bekämpfenden ethischen Schulen am Ausgange des griechischen Altertums, Systeme der immanenten Moral. Sie unterscheiden sich nur in der Art und Weise, wie sie den Begriff der Glückseligkeit zu fassen versuchten. Zur immanenten Morallehre gehören weiterhin alle ethischen Systeme, die in der Idee der Vollkommenheit den letzten Grund moralischer Bestimmungen sehen. Die Forderung an die Handlungen, die Idee der Vollkommenheit zu repräsentieren, sieht natürlich je nach dem Begriffe von Vollkommenheit anders aus. An einem dieser besonderen Begriffe der Vollkommenheit läßt sich deutlich machen, wie fruchtbar der immanente Gesichtspunkt der Ethik ist, selbst wenn er dem äußeren Anschein nach zur Leugnung einer allgemeinen moralischen Form zu gelangen glaubt. Dieser Begriff der Vollkommenheit ist der der subjektiven oder individuellen Vollkommenheit. Obwohl mit der Forderung: Handle so, daß durch deine Handlungen eine subjektive Vollkommenheit gestaltet wird, jede schematische Gleichstellung von Handlungen ihrer äußeren Form nach ausgeschaltet wird, bleibt für jedes einzelne Subjekt, die in individuellster Form zu erfüllende allgemeine Forderung, die Gesamtheit seiner Handlungen nach der Idee der Vollkommenheit bewußt einzurichten oder die unbewußt gestalteten Handlungen nach ihrer Vereinbarkeit in einem vollkommenen System der Handlungen zu werten und zu prüfen.

Drittens: Die allgemeinen Bestimmungsgründe des Handelns können als Wertungsprinzipien für die äußere Form der Handlungen verwandt oder an die inneren Gründe der Handlung als Maßstäbe angelegt werden. Die Handlung gilt im ersteren Sinne als moralisch, wenn in ihr der allgemein geforderte Bestimmungsgrund zum vollkommenen Ausdruck kommt. Die Handlung gilt im letzteren Sinne als moralisch, wenn die subjektiven Bestimmungsgründe des Handelns nach objektiven moralischen Werten gerichtet sind. Dies sind zwei völlig verschiedene, ja feindliche Standpunkte

der Ethik. Der eine wertet und mißt, „was vor Augen ist", der andere aber „siehet das Herz an". Von dem einen Standpunkte aus werden die Handlungen, ähnlich wie in der bürgerlichen Rechtsprechung, vermöge eines Kanons moralischer Sätze gemessen, die andere Art der Kritik ist ausschließlich auf die inneren Bestimmungsgründe des Handelns gerichtet. Als Beispiel für den ersteren Standpunkt hat die eigentliche katholische Morallehre zu gelten, die aus den göttlichen Dogmen einen Maßstab für die äußere Form der Handlungen hernimmt. Als Beispiel für die Bewertung lediglich des Prinzips der Handlungen kann dagegen die Kantische Morallehre angeführt werden. Kants Morallehre führte konsequent zu der Ansicht, daß Handlungen, bei denen es auf das innere Prinzip ankommt, nur vom handelnden Subjekt selbst, niemals aber von außen gemessen werden können.

Alle diese Standpunkte einer metaphysischen Morallehre, um welche sich die in der Geschichte der Philosophie aufgetauchten ethischen Versuche gruppieren ließen, gehen hie und da ineinander über und verbinden sich eigenartig zu ethischen Gesamtauffassungen. Sie geben uns in ihrer abstrakten Loslösung nur die allgemeinen Richtlinien, die innerhalb der Metaphysik der Moral auftamen.

c) Die angewandte Moral.

Während die formale Moralphilosophie, die Logik des Wollens überhaupt, in abstracto die Möglichkeiten einer allgemeingültigen Beziehung von Bestimmungsgründen auf das Vermögen zu wollen darzutun hat, die metaphysische Morallehre die allgemeinen Bestimmungsgründe des moralischen Willens festzustellen versucht, hat die angewandte Morallehre die besonderen Bedingungen zu erkennen, unter denen die Tendenz, zum allgemeingültigen Handeln zu gelangen, innerhalb der erlebbaren Wirklichkeit auftritt. Schon die Betrachtung der durch das spezifisch menschliche Wollen bedingten Handlungen ist ein Schritt zur angewandten Moral.

Nur dann, wenn sich die moralische Spekulation überhaupt nur auf menschliches Handeln bezieht, wenn wir überhaupt von keinem anderen Wollen als dem menschlichen etwas aussagen können, ist die Analyse des menschlichen Wollens im eigentlichen Sinne zur formalen Moralphilosophie zu rechnen. Es wäre aber völlig irrig, zu behaupten, daß die Moralphilosophie, wie sie in vielfachen Versuchen vorliegt, immer nur vom menschlichen Willen als demjenigen Willen gehandelt habe, durch den Moral möglich ist. Selbst der eigenartigste Versuch der modernen Moralphilosophie, die Kantische Ethik, handelt zunächst in abstracto vom Willen überhaupt, also auch dem göttlichen oder rein vernünftigen und dem tierischen oder an sich unvernünftigen Willen. Auch an dem Punkte, wo die Kantische Analyse des Willens umbiegt zu den spezifischen Gründen eines auf Moralität gerichteten Willens, handelt sie zunächst nur von einem vernünftigen und zugleich unvernünftigen Willen, dem erst auf dritter Stufe der menschliche Wille als besondere Art unterstellt ist.

Es ist also begreiflich, daß sich schon allein an die Tatsache des menschlichen Willens zwei ganz verschiedene Richtungen innerhalb der Ethik anbauen. Die eine Richtung sieht im menschlichen Willen die einzige Art von Willen, für den Moralität Sinn hat. Die andere Richtung dagegen hält den menschlichen Willen für eine besondere Art von Willen, an die ebensogut, wie an andere Willensarten (beispielsweise den göttlichen und den tierischen Willen) das Sittengesetz als Forderung zu stellen ist. Dort, wo der menschliche Wille der einzige ist, für den Moralität Sinn behält, da sind die festgesetzten allgemeinen Bestimmungsgründe moralische Bestimmungsgründe schlechthin. Dort dagegen, wo der menschliche Wille als besondere Art eines Willens betrachtet wird, für den neben anderen Arten die Forderung der Moral Sinn hat, verlieren die moralischen Forderungen an Allgemeinheit. So beschränkt sich beispielsweise in der Kantischen Morallehre die Bedeutung der moralischen Begriffe „Pflicht“ und „Sittengesetz“ auf den menschlichen Willen,

der der einzige feststellbare vernünftig und zugleich unvernünftig bedingte Wille ist. Sie haben keinen Sinn für einen göttlichen Willen, der dem Begriffe nach vernünftig ist, und keinen für den tierischen Willen, der dem Begriffe nach unvernünftig ist. Die Moralgesetze gelten also bei Kant nur für den menschlichen Willen; sie erhalten die Bedeutung von Moralgesetzen schlechthin, weil eben nach Kant nur der menschliche Wille für die Forderung der Moral in Betracht kommt.

Um sich das weite Gebiet der Probleme einer angewandten Moral deutlich zu machen, genügt es für alle Fälle, sich an den menschlichen Willen zu richten, für den die moralischen Bestimmungsgründe neben allen anderen Bestimmungsgründen gelten sollen. Dieser menschliche Wille erscheint unserem Erleben nach unter den mannigfachen Formen und Bedingungen, niemals unbedingt und unbestimmt oder nur bestimmt durch sich selbst. Die angewandte Morallehre hat den durch besondere Bestimmungsgründe bestimmten Willen im Verhältnis zu den moralischen Bestimmungsgründen in Erwägung zu ziehen.

Es sind zwei voneinander ganz verschiedene Richtungen, von denen aus die Bestimmtheit des Willens als ein Vermögen, Vorstellungen zu verwirklichen, zu verstehen ist. Die eine Richtung verläuft im Wesen des Willens selbst, die andere Richtung betrachtet die Einschränkungen des Willens. Unter die Bestimmungen des Willens, die im Willen selbst liegen, gehören alle diejenigen Momente, die man unter dem allgemeinen Begriff des Interesses zusammenfassen kann. In die andere Art von Bestimmungsgründen gehören diejenigen, die deutlich werden, wenn man sich gegenwärtig hält, daß der Wille nur ein Vermögen ist innerhalb der Totalität der menschlichen Vermögen, ein Vermögen, das bedingt ist durch diese Totalität. Der Wille wird also durch sich selbst mannigfach bestimmt und durch äußere (d. h. außer ihm selbst liegende) Gründe bedingt. Die ethische Betrachtung des menschlichen Willens im Sinne der angewandten Morallehre ist dahin gerichtet, den Willen auf all seinen erlebbaren

Stufen und in all seinen feststellbaren Handlungen im Verhältnis zu der geforderten Moralität zu sehen. Dabei wird die Moralphilosophie auf die Resultate wohl zu achten haben, welche die Analyse des Willens durch die psychologische Betrachtung zeitigt.

Angewandte Morallehre im eigentlichsten Sinne des Wortes ist die Pädagogik, soweit sie sich bemüht, Wissenschaft und nicht nur praktische Betätigung zu sein, soweit sie die Wahrnehmungen und Erfahrungen durch die Theorie zu ergänzen bestrebt ist. Die Forderung der Ethik, daß der Wille nach moralischen Bestimmungsgründen strebe, ist für die Pädagogik ebenso ein Axiom von unerschütterlicher Festigkeit, wie die Tatsache, daß der Wille unter den mannigfachsten Bedingungen steht. Auf der Suche nach den allgemeinen Bestimmungsgründen des Willens, die der Pädagoge aus der Ethik entnehmen muß, geht die Pädagogik zu ihrem Nachteile oft noch weiter als die Ethik selbst. Sie greift in Verzweiflung, irgendwo den ethischen Grund ihrer Lehren zu finden, im gegenwärtig noch ganz chaotischen Zustande zu den mannigfachsten für die praktische Erziehungslehre verwertbaren Bestimmungsgründen, die den Stempel nur relativer Allgemeinheit tragen. Die Pädagogik als angewandte Morallehre ist auf der einen Seite normative Wissenschaft und hängt von den Resultaten der metaphysischen Morallehre ab, auf der anderen Seite ist sie Psychologie oder Naturwissenschaft, weil sie auch die kausalen Beziehungen des Willens zu allgemeinen Bestimmungsgründen zu erwägen hat. Wie der Begriff „Pädagogik" ausdrückt, beschränkt sie sich im eigentlichen Sinne des Wortes darauf, das Lebendigwerden sittlicher Normen im Kinde zu beobachten, die Gründe dieser Lebendigwerdung und die der Unmoralität festzustellen. Wir reden aber heutzutage auch von einer Sozialpädagogik u. dgl. als Sonderdisziplinen der eigentlichen Pädagogik, die das Auftreten ethischer Normen unter besonderen Zuständen und auf besonderen Entwicklungsstufen der Menschheit zu erwägen haben. Daß die Forderungen der metaphysischen

Morallehre durch den menschlichen Willen erfüllt werden können, ist eine unentfliehbare Voraussetzung aller Pädagogik. Sie mag zu dem Resultate gelangen, daß die Verwirklichung sittlicher Normen durch Evolution oder durch Revolution, durch freie, unbeeinflußte Entfaltung des Willens oder durch bewußte und bestimmte Einwirkung sich vollziehe. Die Ethik als solche reine und nicht angewandte Wissenschaft wird sich je nach der Verschiedenheit ihrer Prinzipien skeptisch zu diesem Postulate aller Pädagogik verhalten, aber, wie keine Wissenschaft als solche hinfällig wird, wenn ihr durch kritische philosophische Besinnung der Erkenntnisgrund entzogen wird, auf dem sie steht, so bleibt auch Pädagogik als Einzelwissenschaft bestehen, wenn auch die Ethik vom moralischen Wollen Entwicklungstendenzen und Entwicklungsmöglichkeiten ausschließt. — Die Pädagogik als Wissenschaft hat nach zwei Richtungen hin den Willen und das im Willen begründete Handeln zu beobachten: erstens nach den im Willen selbst liegenden, vom Willen selbst gewollten Willenszielen, und zweitens nach den jenseits des Willens liegenden physischen, psychischen, sozialen, zufälligen oder notwendigen Bestimmungsgründen. Sie betrachtet den Willen in seinen bestimmten Interessen im Verhältnis zum moralischen Willen, unter seinen besonderen Bedingungen im Verhältnis zum unbedingten, unbestimmten, reinen Willen.

Die psychologische Betrachtung des Willens dagegen allein kann niemals weder die Aufgaben der Ethik noch die der Pädagogik zu lösen den Anspruch erheben. Auf den Willen und dessen Funktionen gerichtet betrachtet die Psychologie den Willen als ein jenseits des Ich, durch die Kategorien des Seins bestimmtes und bestimmbares Daseiendes. Sie geht an dem Seile von Ursache und Wirkung entlang und kann deshalb niemals zur Idee eines auf eine unbedingte Einheit gerichteten Willens kommen, um diese Einheit als letzte Norm des Willens im Verhältnis zum besonderen Willen zu erkennen. Diesen Anspruch auf eine letzte im moralischen Willen geltend werdende Einheit

gewährt eben nur die Moralphilosophie, mit der sich die Psychologie in der Pädagogik zu einer besonderen Wissenschaft verbindet. Wohl kann die Psychologie die psychische Genesis gewisser Sittenanschauungen, gefestigter allgemein gewordener historischer Sittlichkeitsnormen untersuchen, aber diese sind etwas ganz anderes, als die Normen, die den Willen zum moralischen Willen prägen. Alle Völkerpsychologie, z. B. die sittliche Anschauungen gewisser Völker auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung beschreibt, tastet nur nach Wirklichkeiten, die mit den naturwissenschaftlichen Kategorien zu umspannen, niemals aber aus dem Prinzip der unbedingten Geltung oder unbedingten Einheit eines moralischen Prinzipes deduzierbar sind.

In das große Gebiet der angewandten Moralphilosophie ist neben der Pädagogik in gewissem Sinne die *Rechtsphilosophie* zu rechnen, und zwar soweit sie das durch die Rechtsformen normierte Handeln und Wollen mit den Forderungen der Moralphilosophie zu konfrontieren versucht. Wie wir gesehen haben, gehören die Gebote und Verbote des geltenden Rechtes nicht unter die Bestimmungsgründe, die das Wollen zum moralischen, sondern nur zum legalen Wollen machen, weil an ihnen zeitliche Geltung hängt und sie selbst dem Wollen und Handeln Grenzen setzen, die nur für eine bestimmte Sphäre und unter bestimmten, jederzeit wandelbaren Bedingungen gelten sollen. Das Recht, ein Kanon geltender Normen von *relativ* allgemeiner Geltung, steht aber notwendigerweise in einem *Verhältnis* zu den absoluten Regeln des Handelns und Wollens. Es bedarf der rechtsphilosophischen Untersuchungen, dieses Verhältnis festzustellen, d. h. zu fragen, wie sich das Postulat moralischen Handelns zu den zeitlich geltenden Gesetzen und Bestimmungen legalen Handelns verhält. Das Handeln und Wollen steht vom Rechte aus gesehen unter festen Regeln, die doch in einem Verhältnis sein müssen zu den Normen des *Wollens überhaupt*. Im geltenden Rechte werden die Handlungen nach bestimmten Gründen geregelt. Es birgt sich darin eine Auffassung vom Wesen des Wollens sowohl wie von den erlaubten Bestimmungsgründen des Wollens. Dort besonders, wo die Rechtsphilosophie in dem Kanon des geltenden Rechtes und in der historischen Entwicklung der Gesetzgebung nach einer bestimmten nationalen Weltanschauung sucht, steht sie in unmittelbarer Beziehung zu den Postulaten der Ethik. Denn die Weltanschauung der gesetzten Allgemeinheit wird als allgemeine Normen des Handelns aufstellend gedacht und bekommt damit den Sinn eines letzten einheitlichen Grundes der Willensbestimmung. — Das geltende Recht, weit verzweigt und in allen Einzelheiten den gegensätzlichsten Lebenslagen angepaßt, will selbst jederzeit ein *System* von gesetzmäßigen Bestimmungen und nicht nur ein zufälliges Konglomerat von Regeln bilden. Es muß also doch einen Grund der systematischen Einheit geben, durch den jede einzelne Rechtsbestimmung ihre Stellung im Systeme bekommt, vermöge deren eben der Widerspruch mit anderen Bestimmungen und die Disharmonie des Ganzen aufgehoben wird. Wohl werden zu jeder Zeit Widersprüche innerhalb der wirklich geltenden Gesetze vorhanden sein, aber überall muß die Forderung auftreten, diese Widersprüche zu beseitigen und die systematische Einheit des Ganzen zu fördern. In welchem Verhältnis diese Einheit zum allgemeinen Einheitsgrunde des Handelns und Wollens überhaupt steht, ist eine Frage, deren Lösung die Rechtsphilosophie als Spezialgebiet der Moralphilosophie erscheinen läßt. Handlungen werden durch die Rechtsnormen geformt, der Grund der Handlung ist der Wille, das Vermögen nach vorgestellten Zielen zu handeln, darum ist Rechtsphilosophie praktische Philosophie und gehört als Spezialgebiet in die normative Wissenschaft vom Wesen des Wollens überhaupt. — Das Recht als erlebbare Tatsache kann auch von anderen Gesichtspunkten aus betrachtet werden, und Rechtsphilosophie wird dann bald als Kultur-, bald als Geschichts- und Sozialphilosophie auftreten, aber sobald der normative Charakter der geltenden Rechtsbestimmungen in seiner Bedeutung als relativ allgemeine Norm des Handelns

betrachtet wird, sind die letzte Instanz für alle rechtsphilosophische Entscheidung die Resultate einer formalen und metaphysischen Moralphilosophie. —

Viel schwieriger ist die Erklärung, wie weit *Sozial- oder Gesellschaftsphilosophie* in das Gebiet der angewandten Moralphilosophie einzubeziehen ist. Gesellschaft, objektive gesellschaftliche Lebensbedingungen, vor allem in der staatlichen Form, bilden ein reiches Gebiet von Bestimmungsgründen für das Handeln, sie gehören als solche in eine Wissenschaft über die möglichen Bestimmungsgründe des Handelns überhaupt. Staat und Gesellschaft, woher auch immer sie ihren Rechtsgrund nehmen mögen, engen den Willen zu handeln nach mannigfachen Richtungen ein, erzwingen und ertrotzen Bestimmungsgründe für den Willen, deren Recht und Verhältnis zu den *moralischen* Bestimmungsgründen des Handelns zu erkennen eine wichtige Aufgabe ist. In den durch die Gemeinschaft der Menschen gegründeten inneren oder äußeren Beziehungsformen, die als unentfliehbare Grundbedingungen der Gemeinschaft gefordert werden, liegen Wertprägungen von Handlungen, die einen Gegensatz von *moralischem* Wesen und *vergesellschaftlichtem* Wesen sichtbar machen. Sie drängen zu der Frage nach der Art und dem Grade des Wertes, der den Normen der Gesellschaft zukommt. — Gemeinsam haben Staat, Gesellschaft und Moralität als Bestimmungsgründe des Handelns, daß sie zu einer Verallgemeinerung der Handlungen in Hinsicht auf eine *der Idee nach vorhandene Gemeinschaft der Wollenden* auffordern. Die Gesellschaft und der Staat stellen die einzelnen Handlungen in ihre zufällige historische Machtsphäre, messen und werten sie am Zwecke, am Interesse, an den Lebensbedingungen einer festgeformten Gemeinschaft, die Ethik dagegen sucht den Maßstab für *alles* Handeln und Wollen überhaupt *unter der Idee der Gemeinschaft aller Wollenden*. Vom Standpunkte der Ethik aus sind die vom Staate und der Gesellschaft festgesetzten Normen des Handelns bestimmte, bedingte, besondere Normen

besonderen Handelns. So steht alle Soziologie, Staats- und Gesellschaftsphilosophie, soweit sie die Gesetze und Bestimmungsgründe des Handelns der zur Gemeinschaft Verbundenen wertet, im Bannkreise der Ethik. Die Aufklärung des Verhältnisses von Staat, Gesellschaft, Recht zu den Postulaten der Moral, bleibt eine ewige Aufgabe aller Sozialphilosophie. Oftmals allerdings bescheidet sich die Sozialphilosophie zu ihrem Nachteile damit, die auf einem historischen Zustand geltenden Gesetze und Lebensbedingungen der Allgemeinheit aufzuzählen und zu beschreiben, ohne sie in Beziehung zu setzen zu den Prinzipien der Moral. Dann bleibt die Sozialphilosophie, teils als Nationalökonomie, teils als Wirtschaftsgeschichte auf einer bestimmten Stufe ihrer Problemstellungen stehen, von der aus allerdings auch weite und unerschöpfliche Blicke in das Getriebe menschlichen Zusammenlebens zu tun sind. — Die Gesellschaft als solche ist ein mächtiges Gebiet *äußerer* Bestimmungsgründe des Wollens und Handelns insofern, als sie zwangsweise zum Teil auch ungeschriebene Lebensnormen für die in einer bestimmten Gemeinschaft lebenden Menschen setzt, deren Übertretung die Aufhebung der Gemeinschaft oder des die Gesetze der Gemeinschaft verletzenden Wesens zur unabläßigen Folge hat. Die Gesellschaft, oder besser gesagt, die Idee der Gemeinschaft und des auf moralischen Bestimmungsgründen erwachsenen Staates, bietet aber auch die mannigfachsten *inneren* Bestimmungsgründe möglicher Willensziele und -interessen des auf Einheit gerichteten Willens. Die *Idee der Gesellschaft* tritt als rein individueller und subjektiver Bestimmungsgrund des Handelns auf; sie wird der Grund, Gesellschaftsgebote zu erfüllen, um persönliche Zwecke aus der Gesellschaft zu erlangen; sie verallgemeinert sich in dem Maße, wie die Einsicht in die unentfliehbare Notwendigkeit der Vergesellschaftlichung als eine im Wesen der Menschen angelegte, zunimmt; der Wille, diese Notwendigkeit mit dem Postulate moralischen Handelns in Einklang zu bringen, ist die Tendenz, die die Gesellschaft selbst zur moralischen Gemeinschaft macht. — Das Gebannt-

sein unter die Formen der Gesellschaft und des Staates wird aber auch als eine den subjektiven Bestrebungen hinderliche Lebenstatsache empfunden, durch welche der Wille, zur Moralität zu gelangen, von seinen Zielen abgezogen wird. Die Gesellschaft und den Staat als eine äußere Gemeinschaft mit *legalen* Formen auch zu einer inneren Gemeinschaft nach moralischen Gesetzen zu gestalten, sind Bestimmungsgründe des Willens, die die Tatsache der Gesellschaft und das Postulat der Moral vereinigen. Sie heißen *innere* Bestimmungsgründe des Willens, weil sie vom Willen selbst gesetzt werden und ihm nicht zur Erfüllung eines besonderen Zweckes aufgedrungen werden, ein Zwang der mit allen Rechtssätzen und gesellschaftlichen Verpflichtungen notwendigerweise verbunden ist. —

In ganz bestimmter Beziehung gehört zur angewandten Moralphilosophie auch die *Geschichtsphilosophie*. Sie setzt bei der Tatsache ein, daß die Ereignisse in einer zeitlichen Reihe verlaufen erlebt werden. Die bestimmte Beziehung, nach welcher Geschichtsphilosophie angewandte Moral ist, ist die, daß die Geschichte für eine Handlung, eine Tat oder eine Reihe von Taten der *Gesamtmenschheit* genommen wird. Diese Handlungen der Menschheit werden gedacht unter der Idee eines allgemeinen, unabhängig von der Zeit sich betätigenden lebendigen Willens. Von der Idee eines sich in der Zeit durch Handlungen entfaltenden Gesamtwillens der Menschheit aus, über deren Taten im einzelnen die Geschichtsschreibung berichtet, werden diese entweder als Formen und Formationen des Allgemeinwillens der unter besonderen Bedingungen, unter gewissen Lebensverhältnissen erscheinenden Menschheit oder als *Stufen* eines allmählich zum allgemeinen Bestimmungsgrunde sich entwickelnden Gesamtwillens gedacht. — In letzterem Sinne hat beispielsweise Kant die Menschheit in eine geschichtsphilosophische Reihe eingestellt. Die Prinzipien seiner Moral mußten für diese Gesamtmenschheit als *Ziel* ihrer Entwicklung die geforderte Allgemeinheit des Willens in jedem einzelnen Individuum als Bestimmungsgrund seiner Handlungen annehmen. Von diesem Standpunkte geschichtsphilosophischer Deutung aus gesehen, wird das zurzeit geltende Recht zu einem Kanon *vorläufig* geltender Normen für handelnde und wollende Menschen, die noch nicht auf der höchsten Stufe der Entfaltung stehen. Bürgerliche Gesetzgebung und moralische Ordnung fallen am Endpunkte der Entwicklung in eins zusammen, in dem die moralische Bestimmtheit des Willens zugleich das alleinige Gesetz wird, das vernünftige Menschen in ihrem Handeln bestimmt. Von diesem Standpunkte geschichtsphilosophischer Deutung des historischen Geschehens, als der sichtbaren Handlung eines vorhandenen Gesamtwillens der Menschheit aus, bekommt jede Zeit und jedes Ereignis seine besondere Stellung in der Entwicklung zur Moralität hin. In jeder Zeit und an jedem Ereignis, an dem der Allgemeinwille einer besonderen Gemeinschaft zu erkennen ist, wird die Tendenz zur Moralität in *besonderer* Form auftretend beobachtet; jede Normierung der Handlungen in Gesetzen des Staates oder der Gesellschaft sind vorläufige Formungen des absoluten Geistes durch einen auf einer besonderen Stufe der Entwicklung angekommenen Gemeinschaftswillen, einer bestimmten Menschheitsgruppe, der sich erst zum allgemeinsten Willen, zum moralischen Willen entfalten wird. Dieser Standpunkt der Geschichtsphilosophie ist ein besonderer, von dem aus es berechtigt erscheint, die Geschichtsphilosophie in den Bereich der angewandten Moralphilosophie hineinzubeziehen. Den Geschichtsphilosophen interessiert auf diesem Standpunkte die ganze unübersehbare Fülle besonderer, im historischen Geschehen auftretender Bestimmungsgründe und jedes historische Ereignis nur in Hinsicht auf die postulierten letzten allgemeinen moralischen Bestimmungsgründe. — Die Geschichtsphilosophie hat diesen Standpunkt der Wertung und Betrachtung historischer Ereignisse, vor allen Dingen belehrt durch das immer reichere historische Material, auf das sich ihre Spekulation bezieht, mannigfach verlassen und auf völlig anderen Wegen den Auf-

stieg von der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Überlieferten zum Grunde der Einheit des Geschehens versucht. In der geschichtsphilosophischen Spekulation der Gegenwart liegen fruchtbare Ausgangspunkte zu systematischen Gründen einer Gesamtbehandlung philosophischer Fragen, von denen die Zeiten unhistorischer Spekulationen keine Idee zeitigen konnten. —

An diesen Beispielen dürfte der Begriff und das Wesen der angewandten Moralphilosophie deutlich geworden sein: Die Resultate der formalen und metaphysischen Moralphilosophie spezifizieren sich in der angewandten Morallehre. Sie erscheinen unter bestimmten Bedingungen; sie unter diesen wiederzuerkennen ist ihr Sinn und ihre Aufgabe.

Zehnter Abschnitt.

Ästhetik oder Philosophie des Schönen.

Ein Anspruch auf Wahrheitrecht, d. h. Allgemeingültigkeit der Vorstellungen wird in der Tatsache der Wissenschaften unabweisbar dokumentiert. Auch der Anspruch auf Moralität der Handlungen ist als solcher ein stets erlebter, mögen auch Handlungen, die in sich das Prinzip der Moralität vollgültig erscheinen lassen, in der Wirklichkeit nicht angetroffen werden. Die Ästhetik hat den Rechtsanspruch auf Gültigkeit von Urteilen, die über etwas behaupten, es sei schlechthin schön, zu prüfen und in diesen Urteilen den gemeinsamen Grund, d. h. den Grund der Einheit aller dieser Urteile festzustellen.

Die Aufgabe der Ästhetik ist keineswegs so in die Augen springend, wie die der Logik und der Ethik, die einem steten Bedürfnisse des Lebens Rechnung tragen. Gerade in dem Urteil, durch das von etwas behauptet wird, es sei schön, dem Geschmacksurteil, scheint bei flüchtiger Beobachtung individuellsten Stimmungen und Empfindungen Ausdruck gegeben zu sein; der subjektive Anspruch scheint nicht durchweg erhoben zu werden, das als schön Bezeichnete über alle subjektiven Bedingungen schön genannt zu wissen. Die Unübersehbarkeit von verschieden begründeten Schönheitsurteilen und die Unermeßlichkeit von Schöpfungen, die mit dem Anspruche, schön zu sein, ins Leben treten, scheinen dem alten Satze Recht zu verleihen „de gustibus non est disputandum“, ein Satz, der für die Wirklichkeit unbedingte Geltung haben mag, gegenüber bestehenden ästhetischen Forderungen aber sein Recht nachweisen müßte. Aber nur, wenn

in den Kunstschöpfungen und Geschmacksurteilen, in den Wertungen, die aus der Empfindung, aus der Rezeptivität oder Produktivität eines Empfindungszustandes kommen, die Tendenz zur Einheit lebt, wenn sich in der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit gemeinsame, auf eine Einheit hindeutende Richtungen verspüren lassen, hat die Philosophie die Möglichkeit einzusetzen. Diese Tendenz zur Einheit besteht trotz aller gegensätzlichen Wirklichkeit in dem Anspruche, mit dem Geschmacksurteile und die Kunstschöpfungen auftreten.

Man darf, um die Besonderheit, die Individualität der Geschmacksrichtungen gegen die Philosophie als die zur Einheit strebende Wissenschaft zu verteidigen, keineswegs auf die ebenfalls in der Wirklichkeit feststellbare Individualität und Subjektivität moralischer Urteile hinweisen. Wie wir sahen, wird dieser vorhandene Individualismus sittlicher Bewertungen mit Gewalt durch die Forderung nach allgemeingültigen Wertmaßstäben durchbrochen. Wenn sich diese Forderung zunächst in den Kodices *relativ* allgemeiner Normen (Recht und Sitte) erhärtet, so bleibt der stets lebendige Anspruch auf eine darüber hinausliegende schlechthin allgemeine moralische Gesetzgebung immerdar bestehen. Diese Forderung greift als lebendiger Maßstab auch auf die wirklichen Verhältnisse des Lebens unmittelbar über.

Machen wir uns, um den *Schein* der geltend gemachten Subjektivität und Individualität der Geschmacksrichtungen, die sich berufen auf eine unübersehbare Spezifikation des Geschmackes, zu erkennen, klar, was ein Geschmacksurteil bedeuten will. Dann bleibt immer noch die andere Frage zu erörtern, ob die gewollte *Bedeutung* in der Wirklichkeit erlebt, historisch dargestellt, logisch, philosophisch zu rechtfertigen ist.

Bei dem Geschmacksurteil oder der Schönheitsbehauptung zeigt sich dieselbe Doppelheit der Form, wie beim ethischen Urteil. Das Urteil: „Dies oder jenes ist schön" erscheint *erstens* in der Form der Sprache als kritische Wertung eines vorgefundenen, eines erlebten, eines nachempfundenen Zustandes, *zweitens* konkretisiert es sich in *Kunstschöpfungen*, in

absichtlich hervorgebrachten Kunstwerken, Kunstleistungen. Prinzipiell ist der Unterschied zwischen dem in der Sprache Gestalteten und dem in die Wirklichkeit durch die Tat des Kunstwerkes projizierten Kunsturteile folgender: In dem kritischen Urteile „dies oder jenes ist schön" wird ein nacherlebter Empfindungs- oder Wirklichkeitszustand auf einen besonderen Einheitsgrund der Beurteilung, auf einen Wert *bezogen*, von dem aus der betreffende Erlebniszustand nicht etwa als allgemein *wahr* oder als *moralisch*, sondern als *schön* behauptet wird. In der Kunstleistung dagegen wird der Wert, auf den mögliche Erlebnis- und Empfindungszustände bezogen werden, als konstituierendes Moment gebraucht, aus der Sphäre des erlebenden Ich in die dem Ich fremde Wirklichkeit hinausprojiziert und mit den Mitteln der Verwirklichung zum Werk gestaltet. Für beide Arten der ästhetischen Beurteilung, der rein denklich-sprachlichen und der verwirklichten bleibt als Gemeinsamkeit, daß eine Fülle von Empfindungs- und Erlebniszuständen auf einen Wert bezogen werden, der eben diese Empfindungs- oder Erlebniszustände zu einem Schönheitswerte sich verdichten läßt.

Man muß, um überhaupt die Fragen der Ästhetik als einer philosophischen Wissenschaft zu verstehen, sich ganz deutlich gemacht haben, daß in dem Urteile „dies oder jenes ist schön" etwas völlig anderes behauptet wird, als in den Urteilen „dies oder jenes ist wahr", „dies oder jenes ist gut", „dies oder jenes ist fromm" usw. Der Künstler — er sei Dichter, Maler, Bildhauer, Schauspieler usw. — leistet in seinen Schöpfungen etwas völlig anderes, als daß er eine nach Regeln der Logik und der Naturerkenntnis von jedem wiedererlebbare Wirklichkeit im Werk wiederholt. Der Kunstkritiker behauptet mit dem Urteile „dies oder jenes ist schön" etwas anderes als einen von jedem nach den Regeln der Naturerkenntnis wiederholbaren Vorstellungsprozeß. Zu welcher Ansicht indessen man sich über die *Art* des Wertes bekennen mag, auf den der Ästhetiker oder der Künstler die Mannigfaltigkeit der Erlebnis- und Empfindungszustände

beziehen soll, ist völlig gleichgültig, um die Aufgabe, den Sinn der Ästhetik zu erfassen. — Nur das eine muß man neben der Besonderheit des ästhetischen Urteiles, als einer bewußten Wertbeziehung, im Auge behalten, nämlich mit welcher Tendenz der in dem Kunsturteile „das ist schön“ oder im Kunstwerke hervortretende Behauptungsanspruch auftritt. Besagt dieser Anspruch in der Tat etwas anderes als: Ich empfinde, ganz in meiner Subjektivität verharrend, diesen oder jenen Zustand als schön, ich projiziere eine von mir erlebte als schön empfundene Mannigfaltigkeit mit meinen Mitteln der Gestaltung in die Wirklichkeit? Offensichtlich! Ich behaupte nicht, daß dies oder jenes von mir angenehm empfunden wird, der Künstler macht nicht nur den Anspruch, den der Kunsthandwerker machen muß, daß seine Werke ihm, etwa zur Erlangung ökonomischer Werte, Liebhaber werben. In dem Urteil „das ist schön“ oder in dem mit dem Anspruche „Schönheit gestaltet zu haben“ geschaffenen Kunstwerk nimmt der Behauptende den Streit mit denen auf, die dagegen behaupten würden, „dies ist nicht schön“. Im Kunstwerk stellt der Künstler ein Stück der Wirklichkeit, der in fließenden Grenzen erlebten Welt dar, von dem er will, daß es gegenüber der wahren Wirklichkeit schön sei, absolut schön, d. h. schlechthin schön, wie etwas als wahr gesetzt werden mag. Was könnte es wohl für einen Sinn haben, Schönheitsideale der Vergangenheit als große Schönheitsmuster hinzustellen, gegen Künstlichkeit und Bagatellengestalterei an große Kunstformen zu erinnern, als den, daß es eine letzthin große und wahrhafte Schönheitsidee geben müsse, einen letzten Grund echter Schönheit? Ob von diesem oder jenem Schönheitsprinzip mit unbestreitbarem Anrechte behauptet worden ist, es sei der letzte Grund aller Schönheit, ist eine andere Frage, durch die zunächst die einfache Tatsache nicht berührt wird, daß zu allen Zeiten der Menschheitsgeschichte über Schönheitswerte gestritten worden ist, und im Laufe der Geschichte der Kulturen die Menschheit als wertendes Ganze großen Kunstleistungen in Opfern ungeheurer Natur Wertungen entgegenbrachte. Also: wie auch immer die Entscheidung darüber ausfallen mag, von welcher Art der letzte Wert sei, auf den als Grund der Einheit Empfindungs- und Erlebnisinhalte bezogen werden müssen, um schön genannt zu werden, die allgemeine Tendenz zeigt sich in ästhetischen Urteilen und Schöpfungen lebendig, etwas Allgemeingültiges zu behaupten und zu gestalten, die unübersehbare Erlebnis- und Empfindungsmannigfaltigkeit nach einem Prinzip der Einheit geformt zu wissen.

Diese Tendenz zur Allgemeingültigkeit des in Schönheitsurteilen Behaupteten oder im Kunstwerk Gestalteten gibt der Philosophie den ersten sicheren Fingerzeig, daß hier der lebendige Geist, ebenso wie in der Wissenschaft und in den moralischen Forderungen, zur Einheit aufzusteigen, einen letzten einheitlichen Grund der Geltung zu erreichen, zu erleben, zu gestalten, zu schauen, bestrebt ist. Diese Tendenz, zur Einheit und Allgemeingültigkeit zu gelangen, den Geist auf einem besonderen Wege in der Wertung des Schönen sich formen, sich ausdrücken zu sehen und zu begreifen, ist der eigentliche Sinn aller Ästhetik als einer philosophischen Wissenschaft. Diese Tendenz zu ergründen, den Einheitspunkt zu erfassen, von dem aus die individuell und subjektiv gestalteten Erlebnisse, Empfindungen und Urteile den zugleich behaupteten Allgemeingültigkeitswert bekommen, ist eine spezifisch philosophische Aufgabe, zu deren Lösung der Kunstphilosoph in die ganze unübersehbare Fülle von Kunstschöpfungen, Kunsturteilen, Kunstanschauungen, Kunstprinzipien hinabsteigen und über sie hinaus zu ihrem allgemeinen Charakter gelangen muß. Die erlebbare und gestaltbare Wirklichkeit, die Verwirklichung und Lebendigwerdung des auf Schönheit gerichteten Geistes ist der einzig fruchtbare Ausgangspunkt einer die Mannigfaltigkeit begreifenwollenden Kunstphilosophie.

An dieser Mannigfaltigkeit scheiden sich aber auch bei gleicher allgemeiner Tendenz des philosophischen Denkens die Wege von selbst. Ihr Widerstreit, ihre niemals aufhebbare

Gegensätzlichkeit ist kein Beweisgrund für die Aussichtslosigkeit kunstphilosophischer Forschungen; sie ist es ebensowenig, wie die vielen Wege der Logik und Erkenntnistheorie Instanzen gegen das Recht und die Notwendigkeit dieser Wissenschaften oder die zahllosen und die Menschheit z. T. verheerenden Irrwege der Medizin ein Beweisgrund gegen die wahre Tendenz der medizinischen Wissenschaft wäre. Gerade aber an der Ästhetik zeigt es sich mit vollster Deutlichkeit, wie scharf notwendigerweise am gleichen Erlebnis- und Empfindungsinhalte anhebende *einzelwissenschaftliche* von *philosophischen* Forschungen zu sondern sind.

Werfen wir, um uns diese Verschiedenartigkeit einzelwissenschaftlicher und philosophischer Forschungen über Gegenstände der Kunst deutlich zu machen und daraus das wahre Wesen der Ästhetik zu erkennen, einen kurzen Blick auf die spezialwissenschaftlichen Nachbargebiete der Kunstphilosophie, auf *Kunstpsychologie* und *Kunstgeschichte*. Kunstgeschichte und Kunstpsychologie sind beides Gebiete, die gerade in den letzten Jahrzehnten eine hervorragende Entwicklung durchgemacht haben und stolz auf die erlangten Erfolge der Kunstphilosophie oft nicht mehr zu bedürfen meinen.

Was tut und will der *Psychologe*, wenn er in das Zentrum seiner Betrachtung das als *schön* Gestaltete oder Behauptete einstellt? Er nimmt diese Wertung als Wirkung einer Ursache, die im Umkreise der als daseiend, unabhängig vom wertenden Ich lebendigen Welt aufzufinden sein muß. Ihm ist die vorgefundene Wertung ein mit besonderen Daseinsqualitäten umsponnener *Zustand*, der nur als notwendige *Folge* eines Zustandes oder Zustandsaggregates von gleicher Qualität gedacht werden kann. Den Psychologen interessieren in einem Werturteil mit dem Prädikate „schön" allein die *genetischen* Vorgänge. Ein unermeßliches Forschungsgebiet tut sich für ihn bei der Frage nach diesen genetischen Vorgängen einer als schön bezeichneten Wirklichkeit auf. So interessieren ihn an einem lyrischen Gedichte all die Gefühlsqualitäten, die sich verdichten zur *Stimmung*, sich zusammenfinden, verschieden verursacht werden, nach besonderen Mitteln des Ausdruckes drängen, um aus der Sphäre des Bewußtseins als abgelöste Wirkung hervorzutreten. Jedes Wort, jede Wortverbindung, jeder Reim und jeder Klang geben dem Psychologen Anlaß, von da aus als greifbarer Wirkung zurückzutasten nach den in der Psyche oder über der Psyche liegenden Ursachen. So unterscheidet man mit vollem Recht, von der Mannigfaltigkeit der Kunstschöpfungen ausgehend, Tonpsychologie, Farbenpsychologie usw., wissenschaftliche Forschungsgebiete, die den Grund des künstlerischen Produktes nach ganz bestimmten kausalen Gesetzen untersuchen. Für den Kunstpsychologen zerspaltet sich die im Kunstwerk vorgefundene Einheit in eine Fülle einzelner kausaler Reihen; er vermag wohl auf Grund fester Methoden kausale Einzelheiten festzustellen, er kann wohl das Zusammentreffen kausaler Reihen in Kunstwerk oder Kunsturteil verstehen, er kann die individuelle Struktur eines Kunstwerkes aus Analogien zu erklären unternehmen; aber worauf als Rechtsgrund die Behauptung beruht, daß dies oder jenes schön, schlechthin schön sei, kann er aus der Addition all dieser kausalen Einzelheiten nicht herausbekommen; es ist von psychologischen Untersuchungen aus immer unverständlich und liegt ganz jenseits der Erklärungsmittel der Psychologie. Für den Psychologen ist jedes Werk, von dem — mit oder ohne Recht — behauptet wird, es sei ein Kunstwerk, in der Tat ein solches, auch das Widerwärtige und Häßliche, das Groteske und Abscheuliche ist ihm nach Gesetzen natürlichen Geschehens erklärlich, voll begreiflich und als Gegenstand der Untersuchung *gleichwertig*. Er fragt nicht, auf welchen letzten Wertbeziehungen das Schöne und das Häßliche beruhen, wie überhaupt ein Rechtsanspruch auf Schönheit möglich ist, sondern unter welchen Wirklichkeitsbedingungen das als schön oder häßlich Empfundene steht. Für die Frage, warum etwas schön oder nicht schön ist, für die Feststellung und Prüfung des erhobenen Anspruches auf Schönheit ist die Frage nach der *Genesis* des entsprechenden Gefühls- oder

Wirklichkeitszustandes völlig irrelevant. Die besonderen und eigentlich wesentlichen Fragen: „Was ist überalle subjektive Bedingtheit schön, was ist das schlechthin Schöne?“, sind eben Fragen, die dem Kunstpsychologen seine ganze Wissenschaft mit vollster Wertschätzung lassen, selbst aber auf anderen Wegen liegen und andere Mittel der Auflösung erfordern. Auch der Ethiker und der Richter lassen ja dem Naturwissenschaftler ohne Überhebung ihre Spekulationen über einen gleichen, auch ihnen vorliegenden Gegenstand.

Natürlich wird es für den Ästhetiker, der eben jene Fragen zu erörtern hat, lehrreich sein, vom Kunstpsychologen über die subjektiven Bedingungen des Auftretens und der Verwirklichung ästhetischer Ideen belehrt zu werden. Der Kunstphilosoph wird es dankbar begrüßen, vom Psychologen über die individuellen oder in der Natur der Menschen gelegenen Beschränkungen, Sonderbarkeiten, kausalen Verhältnisse Aufschluß zu bekommen. Jedoch, indem ich den Boden prüfe, um Bedingungen zu erforschen, unter denen ein Samenkorn keimen, eine von mir vorgestellte Blume Blüten treiben kann, erkenne ich doch nicht etwa den Wert des Samenkornes selber oder den Grund der Schönheit der erwarteten Blüte! Die Blume dünkt mich aus besonderen Gründen schön. Um die Idee dieser Schönheit in der nach allerlei Gesetzmäßigkeiten eingerichteten Wirklichkeit hervorzubringen, flüchte, taste, greife ich nach all den möglichen Bedingungen und befrage den subjektiven Boden, auf dem sie wachsen soll. Ist es denn nicht auch denkbar, daß auf dem von der Psychologie so sorgfältig mit ihren Mitteln untersuchten Boden der menschlichen Seele von ihr selbst nicht gewollte, sondern eben nur getragene Schönheitswerte wachsen, wie auf der Erde Gottes die Bäume und Blüten emporstreben? — Mögen also die wissenschaftlichen Ansprüche der sich mit den Kunsturteilen und Kunstwerken abmühenden Psychologie noch so berechtigt und ihre Resultate von noch so weitgehender Bedeutung für besondere Zwecke unserer Erkenntnis sein, sie berühren das Gebiet der Ästhetik oder

Kunstphilosophie auf keine Weise, die eben nach dem letzten Grunde des schlechthin Schönen zu fragen hat.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Kunstgeschichte. Sie ist die Wissenschaft, die darzustellen und zur allgemeinen Kenntnis zu bringen hat, was in aller Welt als schön gewertet und was für Schönheitswerte im zeitlichen Verlauf der Geschehnisse verwirklicht worden sind. Der Kunsthistoriker wird versuchen müssen, das einzelne von ihm aufgefundene Kunstwerk in Beziehung zu setzen zu anderen Kunstwerken und anderen historisch feststellbaren Leistungen der Menschen. Dafür hat er seine bestimmten, ihn zu dem erwarteten Ziele führenden Mittel der Forschung. Natürlich wird der Historiker in sich einen subjektiven Wertmaßstab des Schönen tragen müssen, mit dem er über Werke der Kunst und deren Zugehörigkeit zu Kunstrichtungen, deren Stellung innerhalb der Entwicklung bestimmter Kunstschulen, entscheiden mag. Aber dieser subjektive Wertmaßstab läßt sich durch die Historie nicht begründen, sondern ist selbst der Grund geschichtswissenschaftlicher Wertmaßstäbe über Gegenstände der Kunstbildung. Diese subjektive Kunstanschauung als Grund kunsthistorischer Urteile wird für die kunsthistorische Arbeit an Wert gewinnen, je mehr sie sich einer nur auf dem Wege der Philosophie feststellbaren objektiven Anschauung von dem, was schlechthin schön sei, nähert. Die subjektive Kunstanschauung bleibt für den Kunsthistoriker von sekundärer Bedeutung gegenüber den Forschungsmitteln, die ihn zu seinem Erkenntniszieles führen. In diesem Sinne kommen ihm die exakten Feststellungen über die in den verschiedenen Zeiten der Geschichte vorhandenen Kunsthandwerksmittel und die Materialien zu Hilfe, aus denen sich das Kunsthandwerk formte. Für den Kunsthistoriker zerteilt sich die ganze Welt in Zeiten bestimmter Kunstanschauungen, die zu umgrenzen er viele Schwierigkeiten zu überwinden hat. Die Frage aber, weshalb etwas „schön“ genannt werden muß, oder wie es überhaupt möglich sei, daß von etwas behauptet werden kann, es sei schlechthin schön, steht jenseits aller Kunstgeschichte. — Die Kunst-

geschichte, das große Reich der Verwirklichung des Schönen, nach bestimmten Erkenntnisprinzipien umgrenzt, ist der Boden, auf dem die Kunstphilosophie steht, um über die unübersehbare Mannigfaltigkeit der wirklich gewordenen Kunstprinzipien zur Erkenntnis des allgemeinen Schönheitsprinzips emporzusteigen.

Was soll ausgedrückt werden durch alle die ins Leben getretenen Schönheitswerte, die sich, wie der Kunsthistoriker darstellt, keineswegs ins Leben hineinschleichen und hineinfinden, sondern gewaltsam, zum Teil mit Vernichtung der künstlerischen Existenz hineindrängten in die erlebbare Wirklichkeit? In welchem Einheitsgrunde finden sich alle die Schönheitsideale zusammen, für die von der Gesamtmenschheit sowohl wie vom einzelnen Künstler Lebenswerte geopfert wurden, um die sich zeitenweise, wie beispielsweise in Griechenland, das Leben der Völker gruppiert hat? Wo liegt über allen subjektiven Formen der Schönheit, von denen die Kunstgeschichte zu berichten hat, der Grund objektiver Schönheit, von dem aus allein der immer wieder im Urteil und in der Kunsttat auftretende Anspruch auf Allgemeingültigkeit behaupteter Schönheitswerte gerechtfertigt erscheinen kann?

In der Beantwortung dieser sich neben Kunstpsychologie und Kunstgeschichte stellenden spezifisch philosophischen Frage sind die Wege weit auseinandergegangen. Die Geschichte der Ästhetik gibt davon das lebendigste Exempel. Daß unter den historisch so bezeichneten ästhetischen Theorien auch viele auftauchen, die im Grunde nichts mit Philosophie zu tun haben, darf uns, nachdem wir den Begriff der Philosophie und den der Kunstphilosophie uns haben deutlich werden lassen, nicht beirren; zu allen Zeiten haben kunstphilosophische Anschauungen existiert, die sich teils mit kunstpsychologischen, teils mit kunsthistorischen Forschungen vermischten. Der Name „Ästhetik“ selbst ist noch keineswegs ein seit langem für das Gebiet der Kunstphilosophie ausschließlich verwandter. So sträubte sich beispielsweise noch Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ gegen Baumgartens Versuch, diesen Begriff ausschließlich für das Gebiet der Philosophie des Schönen in Anspruch zu nehmen. Doch das sind terminologische Erinnerungen, die keine erhebliche Bedeutung haben. Viel wichtiger ist es, die mannigfachen möglichen Wege der Ästhetik aus sachlichen, prinzipiellen Erwägungen sich scheiden zu sehen, ohne dabei für oder gegen irgendeinen bestimmten ästhetischen Versuch Partei zu ergreifen. Denn hier kommt es ja nur darauf an, in das Gebiet der Ästhetik überhaupt, nicht aber in eine bestimmte, erst zu begründende ästhetische Anschauung einzuführen.

Die Wege, welche die kunstphilosophische Spekulation aller Zeiten gegangen ist, um den letzten Grund der einheitlichen Geltung zu untersuchen und festzustellen, scheiden sich vor allem an einem Punkte, von dem aus am zweckmäßigsten eine Überschau über mögliche Lösungen ästhetischer Fragen versucht werden kann. Es ist dies die Frage nach der Bedeutung von Form und Inhalt bei der Bestimmung des ästhetischen Wertes einer Kunstleistung und der Richtigkeit eines Kunsturteiles. Von der völligen Negierung eines inhaltlichen Grundes der Schönheit, der als bestimmter Bewußtseinsinhalt im Kunstwerk in individueller oder allgemeingültiger Form gestaltet werden soll und dadurch als Kunstwerk verwirklicht wird, gehen die Wege bis zur hartnäckigen Forderung bestimmter inhaltlicher Werte, die teils in der Ethik, teils in der Religion ihren Grund haben. Und ebenso weichen die tiefsinnig und mit allen Mitteln des Beweisens begründeten Anschauungen über die Art eines formalen Prinzipes ab, wo dieses als das alleinige Schönheit konstituierende Moment gesetzt wird.

Die drei verschiedenen Fragestellungen in bezug auf die Ästhetik, die auf dasselbe Erkenntnisziel hinführen sollen, nämlich den allgemeinen Grund der Schönheit zu finden, lauten von diesem Differenzpunkte über den Wert von Form und Inhalt als konstituierende Momente der Schönheit aus folgendermaßen: 1. Wie kann ein beliebiger, individuell geborener, geschaffener, erlebter Inhalt so geformt werden,

daß er als schlechthin schön erscheint? 2. Welcher allein zur Schönheitsform gelangende Inhalt ist in seiner Erscheinung eben seines Gehaltes wegen notwendig an die schlechthin zu behauptende Schönheitsform gebunden und tritt nur in der Form des Kunstwerkes zutage? 3. Wie ist es möglich, daß sich mit einem bestimmten Inhalte als Materie der künstlerischen Gestaltung eine bestimmte Form so verbindet, daß etwas schlechthin Schönes gestaltet wird?

Diesen drei nebeneinander auftretenden ästhetischen Kardinalfragen, auf die sich völlig entgegengesetzte ästhetische Anschauungen gründen, geht eine andere Fragestellung parallel. Sie läuft darauf hinaus, festzustellen, ob es zum Wesen der ästhetischen Schöpfung gehört, den als Grund der Schönheit feststehenden inhaltlichen oder formalen Wert bewußt oder unbewußt auf die erlebte Mannigfaltigkeit von Empfindungs- oder Wahrnehmungselementen zu beziehen. Wie wir uns erinnern, spielt diese Frage auch in der Logik, mehr aber noch in der Ethik eine wichtige Rolle. — Wie man sich aber auch über die Bedeutung von Form und Inhalt als Grundwert möglicher ästhetischer Beziehung und über Bewußtheit oder Unbewußtheit dieser Beziehung entscheiden mag, es bleibt als wesentliches Merkmal des eigentlich künstlerischen Wertens die Beziehung eines Empfindungs- oder Erlebnisinhaltes auf einen letzten formalen oder inhaltlichen Wert in der Weise, daß dieser konstituierendes Moment für eine als schön erscheinende Mannigfaltigkeit wird.

Rein auf diese Beziehung gerichtet und ohne Rücksicht darauf, ob im Kunsturteil oder im Kunstwerk diese Beziehung zutage tritt, bekommt die Ästhetik ein rein formales Gepräge, wenn sie an erster Stelle die Frage erörtert: Wie ist überhaupt die Beziehung eines subjektiv erlebten Zustandes auf einen allgemeingültigen also überindividuellen formalen oder inhaltlichen Wert möglich, so daß durch diese Beziehung der Anspruch auf Allgemeingültigkeit der Behauptung, etwas sei schön, gerechtfertigt wird? Eine solche rein formale Erörterung kann man in strenger Analogie mit den ersten Teilen

der Logik und Ethik als eine Logik des ästhetischen Urteilens bezeichnen. Wie wir sahen, hat die Logik des Erkenntnisurteiles die Frage zu untersuchen, wie die Beziehung einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, Eindrücken, Wahrnehmungen auf einen allgemeinen Grund der Einheit möglich sei, um dadurch eine mit dem Anspruch auf Wahrheit auftretende Erkenntnis zu begründen. Die Logik des ethischen Urteiles prüfte den Anspruch der Beziehung von subjektiven Bestimmungsgründen auf einen einheitlichen allgemeinen Bestimmungsgrund moralischen Handelns. Die Ästhetik fragt zunächst nach der Möglichkeit der Beziehung subjektiver Empfindungs- und Erlebniszustände auf einen objektiven Wert als Grund der allgemeinen Geltung des Urteiles: „Dies oder jenes ist schön." In diesem Sinne sucht der Logiker auf dem Gebiete der Ästhetik nach einer bestimmten, allen ästhetischen Urteilen gemeinsamen Struktur.

Man braucht nur einen flüchtigen Blick in das ästhetische Hauptwerk der Kantischen Philosophie zu werfen, um sich deutlich zu machen, mit welcher Fülle von Problemen es der Logiker zu tun hat, der lediglich auf diese Beziehung achtet. Die Erörterungen in Kants „Kritik der Urteilskraft" sind um so bemerkenswerter und zur Illustration dieses Teiles der Ästhetik um so interessanter, je weniger sie abhängig sind von dem unendlichen Reiche wirklicher Kunstschöpfungen, das Kant ganz und gar verschlossen gewesen ist. Aus den rein formalen Erwägungen fließen schon in den allerersten ernsthaften Versuchen dazu Ergebnisse, die auch für alle an der lebendigen Kunst orientierten ästhetischen Untersuchungen von ausschlaggebender Bedeutung sind.

Gegenüber der rein formalen Wissenschaft einer Logik des ästhetischen Urteilens oder Beurteilens hat die Metaphysik des Schönen zu der Bestimmung des möglichen allgemeinen Wertes als Grund der ästhetischen Schätzung aufzusteigen. Sie hat die Gesamtheit der als „schön" bezeichneten Erscheinungen nach dem zu befragen, was in ihnen zum Ausdruck gelangt oder gelangen soll. Bei der Begründung dieses

ästhetischen Wertes kommt es auf die Tauglichkeit an, die Fülle lebendiger Erscheinungen darunter befaßt zu sehen; der Ästhetiker kann deshalb im zweiten Teile seiner Wissenschaft keineswegs der Kenntnis der ganzen Fülle vom Kunsthistoriker gesammelter Schätze entbehren. In jeder Kunstart wird dieser letzte Wert unter besonderen Bedingungen auftreten, anders gefaßt sein und auf andere Weise konstituierendes Moment einer immer wieder anderen Empfindungs- und Erlebnismannigfaltigkeit sein. In der Bewertung der in der Wirklichkeit erscheinenden Kunstarten wird die Ästhetik je nach ihren Standpunkten verfahren: Sie wird in ihnen *Stufen* des *einen* Schönen oder ebensoviele adäquate durch die Ausdrucksmittel bedingte Darstellungen des letzten Schönheitswertes sehen.

Die Ästhetik wird endlich zur *angewandten* Schönheitslehre werden, dort, wo sie die *Verwirklichungsmittel* des Schönen auf ihre Brauchbarkeit hin, das Schöne darzustellen, prüft. Bestimmte Kunstanschauungen, in denen sich die Idee der Schönheit noch ganz verborgen zeigt, werden ihr bedingt durch die allgemeinen oder besonderen menschlichen Verhältnisse erscheinen. Als angewandte Ästhetik wird die Kunstphilosophie zu einem Kanon von Gesetzen für das unter besonderen Bedingungen auftretende Kunstschaffen. Sie darf den aus der Logik des ästhetischen Urteiles und der Metaphysik der Kunst völlig abgetrennten einzelwissenschaftlichen Gebieten, Kunstgeschichte und Kunstphilosophie, wieder die Hand reichen, um von ihnen zu lernen und ihnen zu geben. — Die Grundfrage der Ästhetik aber bleibt auf allen Stufen dieselbe: welches der *letzte* Wert als Grund ästhetischer Wertung sei und welche die nun einmal in der erlebbaren Welt vorhandenen Bedingungen seien, diesen Wert in Wirklichkeit zu setzen.

Schlußwort.

Über moderne philosophische Bestrebungen.

Logik, Ethik und Ästhetik sind und bleiben die drei Hauptgebiete der philosophischen Spekulation. Sie beziehen sich nach der stets neu belebten Vorstellung von den Grundfunktionen der menschlichen Psyche auf die Resultate des Denkens, des Fühlens und des Wollens. Sie umspannen damit die Gebiete der Rezeptivität und Produktivität, des Daseins und der Gestaltung der gesamten, zum Erleben kommenden Erscheinungswelt. *Denken*, als das Vermögen Vorstellungen zu bekommen, zu gestalten und zu verbinden; *Fühlen* oder Empfinden, als das Vermögen bestimmter, durch das Ganze der Seele bedingter Zustände; *Wollen*, als das Grundvermögen, das Bedingung des Handelns ist, machen den gesamten Begriff der Funktionen aus, in denen der subjektive Geist zur Einheit, zum Grund der Mannigfaltigkeit emporsteigen kann und den objektivgewordenen Geist in der Erscheinungswelt finden mag.

Diese drei Gestaltungsgebiete lassen sich, wenn auch nur in abstracto, in ihren funktionellen Besonderheiten und in ihren spezifischen Produkten deutlich unterscheiden. Alle anderen Tendenzen des Geistes aber, von irgendeinem besonderen Punkte der unübersehbaren Erlebnismannigfaltigkeit zum Grunde der Einheit zu gelangen, erscheinen notwendig in diesen drei Gruppen von Grundfunktionen verankert und begründet. Alle *Einzelgebiete* der Philosophie, die über Logik, Ethik und Ästhetik hinausgehen, werden von *besonderen* Bedingungen des Erkennens, Wollens und Fühlens

zu Einheitsgründen aufsteigen müssen. Für jedes einzelne Moment der Erlebnis- und Erfahrungsmöglichkeit gehen die spekulativen Wege von den besonderen Bedingungen aus rückwärts in die durch Logik, Ethik und Ästhetik zu findenden Bedingungen überhaupt, um gleichsam die einzelnen Elemente der unübersehbaren Erlebniswelt in einem von diesen drei Gebieten, in mehreren oder in dem gemeinsamen Grunde aller zu lokalisieren. In diesem Sinne sind die Ausgangspunkte und damit auch die Einzelgebiete philosophischen Spekulierens unübersehbar.

Es gibt deshalb für eine „Einführung in die Philosophie" keinen anderen Rechtsgrund, aus der Fülle der Problemkreise, die durch Einzelgebiete der Philosophie abgeteilt werden, eine Auswahl zu treffen, als den, sich an die Wichtigkeit und historische Bedeutsamkeit zu halten, die Einzelgruppen von Problemen in der Entwicklung des Denkens oder zu einem bestimmten Zeitpunkt gewonnen haben. Diese in der Geschichte erhärtete Bedeutsamkeit ist einerseits darin begründet, daß sich das philosophische Denken überhaupt, gerade an diesen besonderen Problemgruppen in seiner Einheitstendenz versucht, andererseits aber darin, daß das Leben, und zwar aus Gründen des Erlebens, aus Weltanschauungsbedürfnis, sich an sie besonders hängt und von Einzelwissenschaft und Philosophie gerade von da aus die Erfüllung immer neuer Hoffnungen erwartet.

Es ließen sich in Rücksicht auf die Bedeutung für die von uns erlebte Gegenwart aus diesen Einzelgebieten zu eingehender Erörterung vor allen Dingen drei herausgreifen, um sie neben, aber auch zugleich unter die bleibenden Hauptgebiete der Philosophie zu stellen: Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Naturphilosophie. Alle drei Einzelgebiete, in hervorragender Weise das Denken der Gegenwart beschäftigend, entspringen einer Eigenheit des Zeitgeistes, der seit dem Aufblühen des Rationalismus in der Aufklärung und in der Kantischen Philosophie bis auf unsere Tage lebendig zu sein scheint. Diese Eigenheit besteht im Gegensatz zu

früheren Zeiten in einem intensiven, in alle Formen des Wissens und der Wissenschaft eindringenden Kulturbewußtsein. Dieses Kulturbewußtsein lebt in der gefühls- und lebensmäßigen Einsicht, daß neben den Ewigkeitswerten und zeitlosen Gültigkeiten (Sittengesetz, Naturgesetz, Schönheitsgesetz, Denkgesetz) auch Zeitwerte zu Recht bestehen, Werte, die ihre Eigenart, ihre Besonderheit und ihre Werthaftigkeit in der Einmaligkeit ihrer Erscheinung haben. Dieses intensive Kulturbewußtsein für erlebte und gestaltete Werte wird einzelwissenschaftlich dokumentiert durch das Aufblühen von Geschichtsschreibung und Psychologie. Philosophisch zeigt sich dieses Kulturbewußtsein darin, daß die besondere Werthaftigkeit besonderer Kulturformen Gegenstand der Spekulation wird.

So tritt die Religionsphilosophie mit dem Bewußtsein kultureller Werthaftigkeit einzelner noch so gegensätzlicher religiöser Systeme an die historisch dokumentierten Religionen heran und läßt den Gedanken fallen, daß nur eine historisch gegebene Religionsform im eigentlichen Sinne religiös sei. Die Religionsphilosophie trägt dem Bewußtsein Rechnung, daß sich die letzten Werte einbürgern in viele zur historischen Erscheinung werdende kulturelle Formen. Neben diesem Verständnis für die Mannigfaltigkeit religiös-historischer Formen braucht und darf allerdings der Gedanke nicht verloren gehen, daß über allen historischen Religionen etwas Substanziell-religiöses gelegen ist.

Zum gewaltigen Prinzip der Spekulation wird dieses Kulturbewußtsein in der Geschichtsphilosophie. Zwischen den ausgesprochenen Mannigfaltigkeitssinn des Historikers — Fichte nennt ihn mit Unrecht den bloßen Chronikenmacher des Jahrhunderts — und den Einheitssinn der letzten und eigentlichen Philosophie tritt das Bewußtsein von der unverlierbaren Eigenart und Eigenwertigkeit empirischer Erscheinungen. Mächtig drängt das geschichtsphilosophische Denken den puren Mannigfaltigkeitscharakter der historischen Erscheinungen beiseite, um einen Wertcharakter, ein Wertge-

bilde, einen in der Einzelheit in besonderer Form ausgeprägten Werttypus repräsentiert zu sehen. Nicht mehr die gewaltsame Konstruktion eines überhistorischen, metaphysischen Weltplanes, demgegenüber die einzelne historische Erscheinung alles an Bedeutsamkeit verliert, ist die eigentliche Tendenz der modernen Geschichtsphilosophie, dort, wo sie den Rahmen rein methodologischer Forschungen verläßt. Das Ideal einer metaphysischen Geschichtsspekulation, wie es noch weit über Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" hinaus lebendig war und zum Teil die eigentliche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts beherrschte, ist dem Kulturbewußtsein von dem Eigenwert kultureller Erlebnisse gewichen. Es handelt sich vielmehr um die Feststellung von Werten, die auf dem Wege historischer Verwirklichung zur Erscheinung geworden sind. So entstehen in voller Rücksicht auf die historische Mannigfaltigkeit Wertbegriffe, wie Griechentum, Römertum, Deutschtum, Zeitalter, Kulturströmung usw., alles Begriffe, zu der die Historie selbst nie gelangen kann, die in sich die Abstraktion von der Fülle anerkannter Einzelerscheinungen zugunsten allgemeiner Begriffe dokumentieren. In ihnen ist die Einzelerscheinung nicht aufgelöst, sondern in sie ist die Einzelerscheinung aufgenommen und bleibt der Beleg für den Wahrheitsgehalt der Abstraktion. Das intensive Kulturbewußtsein warnt davor, die ganze Individualität der erlebten Welt versinken zu lassen im bodenlosen Abgrunde eines konstruierten Weltenplanes. — Diese Tendenz allerdings, sich zu befreien von der verarmenden Schematisierung einer Schulmetaphysik durch einen gegenwartsfrohen Kultursinn, schlägt in ihr unphilosophisches Gegenteil um dort, wo sie sich verkrümelt in die Einzelheiten und jeder Erscheinung nicht nur ein Recht und nicht nur einen relativen, sondern auch einen absoluten Wert zuerkennt. Dies führt zur Anarchie im Reiche der Spekulation, zur Umkehrung der Einheitstendenz in die Mannigfaltigkeitstendenz beschreibender Disziplinen. Sichtbar drängt aus dieser Gefahr heraus das geschichtsphilosophische Denken nach einem Grunde der Einheit der Bewertung kultureller Einzelheiten, nach einem System der Werte, in das die Mannigfaltigkeit kultureller Erscheinungen sich einstellen läßt. Ein solches System der Werte, aufgebaut über die Mannigfaltigkeit historischer Gegebenheiten, wäre der feste Ausgangspunkt und Maßstab, um dem Werte der „Bewegungen" in der historischen Welt nachzuspüren, die konstanten, unverlierbaren Faktoren von den sekundären und relativen Werten abzusondern. Durch dieses „System unverlierbarer historischer Werte" würde die feste Grenze geschaffen gegen die soziologische Betrachtung historischer Erscheinungen und dem leeren Beginnen ein Ziel gesetzt, die Beschreibung mit der Rechtfertigung ökonomischer Bewegungen gleichzustellen. Das intensive Kulturbewußtsein als Grund der modernen Geschichtsphilosophie wird von einem solchen „System konstanter Werte" aus deutlich zu erkennen bestrebt sein und fähig werden, um welche festen Punkte das Geschick der Völker und der Menschheit sich dreht. Wie die Tür der Angel, so bedarf die Geschichtsphilosophie der festen Verankerung in einem System der Werte.

Auch die Naturphilosophie der Gegenwart steht unter dem beherrschenden Einfluß eines intensiven Kulturbewußtseins. Die Begriffe der modernen Naturphilosophie greifen längst auf die Kulturereignisse und Kulturformen über. Die Naturphilosophie kann sich schon lange nicht mehr damit begnügen, ein Gebiet der Herrschaft von Naturgesetzen für sich gegen das Reich der Kultur und Geschichte abzugrenzen. Ihr ist es eine neue Aufgabe, die Kultur mit allen ihren Verzweigungen von ihren Prinzipien aus zu verstehen, sie hineinzuziehen in ihr Bereich oder sie als besonderes Gebiet in ihrem Eigenwert anzuerkennen. Die Naturgesetzlichkeit der Geschichte ist ein viel erörtertes Problem gerade der neuesten Zeit. Das Bewußtsein von der besonderen Art der Kulturbewertung gegenüber der Naturbetrachtung der Dinge steht als neues belebendes Prinzip im Mittelpunkt auch der Naturphilosophie.

So entstehen, vom Kulturbewußtsein geboren, auch in der Gegenwart neue philosophische Aufgaben. Teils wenden sich

die Versuche, sie zu lösen mit aller Energie gegen den Rationalismus der eigentlichen Blütezeit „kritischen" Denkens, indem sie hinweisen auf die unleugbare Irrationalität der Kulturerlebnisse. Teils streben sie dahin, alles in Rationalität aufzulösen, eine Auflösung, die oftmals dem tiefsten Zustande einer „Philosophie des gesunden Menschenverstandes" der Aufklärung gleicht (Pragmatismus). Teils halten diese Versuche dem Forschen nach Gesetzen des Geistes Wertgesichtspunkte entgegen, teils leugnen sie Werte oder lösen alle absoluten Werte in die Relativität wirtschaftlicher Werte auf. —

Auch unsere Zeit, so stolz und selbstbewußt sie auf ihre Errungenschaften sein mag, ist nur ein Moment in der Zeitlosigkeit; ob sie in sich zeitlose Werte schuf, wird erst der wertende Kritiker entscheiden. Auch die gegenwärtige Zeit ist, philosophisch genommen, ein Chaos von Problemen, wie dies alle Zeiten waren, ein Chaos, in dem hin und wieder ein Stern emporsteigt, der leuchten zu können die Hoffnung erregt, ein Chaos, aus dem vielleicht wieder einmal ein „tanzender Stern" geboren wird, der weite Räume bestrahlt: In diesem Chaos sich zurechtzufinden, ist mehr als schwierig.

Graphische Kunstanstalten J. J. Weber, Leipzig.

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned or renewed at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010678697

100 R84
Rugo
100 R84

OCT 24 1925